Antoine Compagnon

Les antimodernes

de Joseph de Maistre à Roland Barthes

folio essais

Antoine Compagnon

Les antimodernes

de Joseph de Maistre à Roland Barthes

Postface inédite de l'auteur

Gallimard

COLLECTION FOLIO ESSAIS

Antoine Compagnon occupe la chaire de littérature française moderne et contemporaine au Collège de France. Il est professeur de littérature française et comparée à l'université Columbia.

Introduction

LES MODERNES EN LIBERTÉ

No old stuff for me ! No bestial copyings of arches and columns and cornices ! Me, I'm new ! Avanti !

WILLIAM VAN ALEN,
architecte du Chrysler Building à New York, 1929.

Le moderne se contente de peu.

VALÉRY.

Qui sont les *antimodernes* ? Balzac, Beyle, Ballanche, Baudelaire, Barbey, Bloy, Bourget, Brunetière, Barrès, Bernanos, Breton, Bataille, Blanchot, Barthes… Non pas tous les écrivains français dont le nom commence par un B, mais, dès la lettre B, un nombre imposant d'écrivains français. Non pas tous les champions du *statu quo*, les conservateurs et réactionnaires de tout poil, non pas tous les atrabilaires et les déçus de leur temps, les immobilistes et les ultracistes, les scrogneugneux et les grognons, mais les modernes en délicatesse avec les Temps modernes, le modernisme ou la modernité, ou les modernes qui le furent à contrecœur, modernes déchirés ou encore modernes intempestifs.

Pourquoi les nommer *antimodernes* ? D'abord pour éviter la connotation dépréciative généralement attachée aux autres appellations

possibles de cette tradition essentielle parcourant les deux derniers siècles de notre histoire littéraire. Ensuite, parce que les véritables antimodernes sont aussi, en même temps, des modernes, encore et toujours des modernes, ou des modernes malgré eux. Baudelaire en est le prototype, sa modernité — il inventa la notion — étant inséparable de sa résistance au « monde moderne », comme devait le qualifier un autre antimoderne, Péguy, ou peut-être de sa réaction contre le moderne en lui-même, de sa haine de soi en tant que moderne. Ainsi choisit-il non pas Manet, son ami et pair, comme « peintre de la vie moderne », mais Constantin Guys, artiste dépassé par l'invention de la photographie, tandis qu'il écrivait à Manet : « […] *vous n'êtes que le premier dans la décrépitude de votre art*[(1)]. »

Les antimodernes — non les traditionalistes donc, mais les antimodernes authentiques — ne seraient autres que les modernes, les vrais modernes, non dupes du moderne, déniaisés. On se dit d'abord qu'ils devraient être différents, mais on se rend compte bientôt que ce sont les mêmes, les mêmes vus sous un autre angle, ou les meilleurs d'entre eux. L'hypothèse peut sembler bizarre ; elle demande à être vérifiée. Mettant l'accent sur l'antimodernité des antimodernes, on fera voir leur réelle et durable modernité.

Le terme *antimoderne* a été parfois utilisé, notamment par Charles Du Bos et Jacques Maritain dans les années 1920, avant de tomber en défaveur. Du Bos notait dans son *Journal* en 1922 : « Ce matin, j'ai essayé de faire sentir à mes élèves l'emploi si remarquable, si totalement anti-moderne que Pascal fait du mot *cœur*, le cœur pour Pascal, est organe de connaissance avant et plus même qu'organe de sensibilité, lorsqu'il dit : c'est par le cœur que nous connaissons les trois dimensions de l'espace[(2)]. » Pascal, modèle de l'antimoderne ? On pourrait préférer « prémoderne », ou *early modern*, suivant la périodisation consacrée en anglais. Mais il ne fait pas de doute que Du Bos, sous l'égide de Pascal, vise l'empire moderne de l'intelligence

et de la raison, et défend un autre ordre de connaissance, intuitif ou sensible.

Maritain intitulait *Antimoderne* un ouvrage publié en la même année 1922 : « Ce que j'appelle ici *antimoderne*, annonçait-il dans la préface, aurait pu tout aussi bien être appelé *ultramoderne* [(3)] », à savoir le thomisme auquel Maritain s'était converti après avoir renié Bergson, suspect d'une des dernières hérésies condamnées par Rome au début du XX^e^ siècle, le « modernisme ».

Ainsi, bien avant que le postmodernisme ne devînt un enjeu, la tentation antimoderne oscillait-elle déjà entre le prémodernisme et l'ultramodernisme, entre Thomas d'Aquin et Pascal ou Bergson. Tel que Maritain et Du Bos le concevaient, l'épithète *antimoderne* qualifiait une réaction, une résistance au modernisme, au monde moderne, au culte du progrès, au bergsonisme aussi bien qu'au positivisme. Il désignait le doute, l'ambivalence, la nostalgie, plus qu'un rejet pur et simple.

Une telle disposition ne semble pas en soi moderne et elle correspond probablement à un universel. Ayant existé toujours et en tout lieu, elle peut être rattachée au couple familier de la tradition et de l'innovation, de la permanence et du changement, de l'action et de la réaction, des Éléates et des Ioniens, ou encore des Anciens et des Modernes, depuis l'Antiquité.

Du préjugé éternel contre le changement, une différence capitale sépare cependant la moderne sensibilité antimoderne. De celle-ci, historiquement située, la date de naissance ne fait pas de doute : c'est la Révolution française comme rupture décisive et tournant fatal. Il y avait des traditionalistes avant 1789, il y en a toujours eu, mais non pas des antimodernes au sens intéressant, moderne, du mot.

Les antimodernes nous séduisent. La Révolution française appartient au passé, même si elle a pris du temps, beaucoup plus qu'on ne l'admet en général, pour se refermer (pas avant 1889, ou même 1989). Elle semble

n’avoir plus rien à nous apprendre, tandis que les antimodernes nous sont de plus en plus présents et nous paraissent même prophétiques. Nous sommes attentifs aux chemins qui n’ont pas été empruntés par l’histoire. Les vaincus et les victimes nous touchent, et les antimodernes s’apparentent aux victimes de l’histoire. Ils entretiennent une relation particulière avec la mort, la mélancolie et le dandysme : Chateaubriand, Baudelaire, Barbey d’Aurevilly sont les héros de l’antimodernité. De ce point de vue encore, nous tendons à voir les antimodernes comme plus modernes que les modernes et que les avant-gardes historiques : en quelque sorte ultramodernes, ils ont maintenant l’air plus contemporains et proches de nous parce qu’ils étaient plus désabusés. Notre curiosité pour eux s’est accrue avec notre suspicion postmoderne à l’égard du moderne.

Dès 1913, Albert Thibaudet notait que la Révolution et le romantisme, en rompant avec la tradition, avaient paradoxalement rendu service à celle-ci : « La croyant perdue, on a senti davantage sa nécessité, sa beauté. Les bribes qu’en restituait le temps étaient accueillies comme la drachme ou la brebis égarée de l’Évangile [(4)]. » En contraste avec l’époque, la mode et le cours apparent des choses, la tradition classique s’est mise à bénéficier d’un prestige inconnu du temps de son règne ; par contrecoup, sa reconnaissance a été « l’œuvre des forces qui, la heurtant et la blessant, la firent, de spontanée, réfléchie ». Ainsi « le monument critique où se reconstruisit la tradition littéraire fut bâti contre le romantisme, par un romantique retourné [(5)] ». Le premier des critiques fonda la tradition littéraire contre l’empire romantique ; il fut un « romantique retourné » : voilà encore une belle description de l’antimoderne tel qu’il s’incarna en Sainte-Beuve, fidèle à la grâce du XVIII^e^ siècle en plein romantisme.

Thibaudet observait aussi — c’était une de ses thèses favorites — que « le trait le plus remarquable de la famille traditionaliste, c’est son importance dans le monde qui écrit et sa faiblesse dans le monde politique [(6)] ». On en dirait autant de nos antimodernes. Le traditionalisme,

déclassé dans la vie politique par le mouvement des idées, le Progrès, l'École, s'est glissé ailleurs ; la tradition a été « captée par un autre réseau, elle est entrée dans une autre hydrographie : la littérature[(7)] ». De Chateaubriand à Proust au moins, entre *Le Génie du christianisme* et *À la recherche du temps perdu*, en passant par Baudelaire et tant d'autres, le génie antimoderne s'est réfugié dans la littérature, et dans la littérature même que nous qualifions de moderne, dans la littérature dont la postérité a fait son canon, littérature non traditionnelle mais proprement moderne car antimoderne, littérature dont la résistance idéologique est inséparable de son audace littéraire, à la différence de l'œuvre mûre de Bourget, Barrès ou Maurras. « Les lettres, la presse, les académies, les salons, Paris en somme, vont à droite, par un mouvement d'ensemble, par une poussée intérieure comme celle qui oblige les groupes politiques à se déclarer et à se classer à gauche[(8)]. » La littérature est sinon de droite, du moins résistante à la gauche, suivant ce que Thibaudet voyait comme un dextrisme esthétique faisant contrepoids au sinistrisme immanent à la vie politique et parlementaire française des XIX^e^ et XX^e^ siècles, et surtout de la Troisième République, celle des lettres, celle des professeurs.

Presque toute la littérature française des XIX^e^ et XX^e^ siècles préférée de la postérité est sinon de droite, du moins antimoderne. Avec le recul du temps, Chateaubriand triomphe de Lamartine, Baudelaire de Victor Hugo, Flaubert de Zola, Proust d'Anatole France, ou Valéry, Gide, Claudel, Colette — la merveilleuse génération des classiques de 1870 —, des avant-gardes historiques du début du XX^e^ siècle, et peut-être Julien Gracq du Nouveau Roman. À rebours du grand récit de la modernité battante et conquérante, l'aventure intellectuelle et littéraire des XIX^e^ et XX^e^ siècles a toujours bronché devant le dogme du progrès, résisté au rationalisme, au cartésianisme, aux Lumières, à l'optimisme historique — ou au déterminisme et au positivisme, au matérialisme et au mécanisme, à l'intellectualisme et à l'associationnisme, comme le ressassait Péguy.

Ainsi « le XX^e siècle a vu les lettres et Paris passer en majorité à droite, au moment même où, pour l'ensemble de la France, les idées de droite perdaient définitivement la partie [(9)] ». Thibaudet portait ce jugement au début des années 1930, avant la montée des fascismes et l'avènement de Vichy, et son « définitivement » peut sembler imprudent après coup. La perspicacité du diagnostic sur la longue durée n'est pas moins remarquable : « Les idées de droite, exclues de la politique, rejetées dans les lettres, s'y cantonnent, y militent, exercent par elles, tout de même, un contrôle, exactement comme les idées de gauche le faisaient, dans les mêmes conditions, au XVIII^e siècle, ou sous les régimes monarchiques du XIX^e siècle [(10)]. »

La tradition antimoderne dans la modernité est donc une tradition sinon ancienne, du moins aussi ancienne que la modernité. Se perpétue-t-elle jusqu'à nous, ou bien s'est-elle achevée ? Milan Kundera, s'élevant contre le commandement de Rimbaud, « Il faut être absolument moderne ! », injonction qu'il entendait à la lettre et non comme une antiphrase permettant de compter Rimbaud lui aussi parmi les antimodernes, avançait, au début du XXI^e siècle, qu'« une certaine partie des héritiers de Rimbaud a compris cette chose inouïe : aujourd'hui, le seul modernisme digne de ce mot est le modernisme antimoderne [(11)] ». Or il semble que Kundera se trompe des deux côtés de la chronologie. D'une part, le « modernisme antimoderne », comme il l'écrit, n'a rien d'inédit, au contraire. Le prétendu cri de ralliement de Rimbaud fut une boutade ironique. En vérité, historiquement, le modernisme, ou le modernisme véritable, digne de ce nom, a toujours été antimoderne, c'est-à-dire ambivalent, conscient de soi, et a vécu la modernité comme un arrachement, ainsi que le silence de Rimbaud devait ensuite l'attester. D'autre part, c'est peut-être aujourd'hui seulement, au début du XXI^e siècle, que le « modernisme antimoderne »

n’est plus une option, ou qu’il est devenu une option plus difficile à maintenir.

Depuis quand ? Il se peut que cette voie royale de la modernité nous ait été rendue inaccessible vers le milieu du XX^e^ siècle, après que les antimodernes politiques eurent pris le pouvoir, moins le sublime bien sûr, moins le pessimisme, moins le dandysme qui avaient caractérisé jusque-là cette lignée. S’il fallait nommer le dernier antimoderne de la tradition française, Drieu la Rochelle ferait l’affaire, jusqu’au moment où il choisit de devenir fasciste. Dans *Gilles*, en 1939, son héros se réclamait encore de « cette traditionnelle diatribe que poursuivent depuis plus d’un siècle en France, dans une haute et apparente stérilité, les fervents de l’Anti-Moderne, depuis de Maistre, jusqu’à Péguy [(12)] ». Drieu illustre la fierté et l’impuissance du dandy antimoderne, mais il a contribué à la fin de cette tradition.

Les horreurs du milieu du XX^e^ siècle auraient interdit pour longtemps le jeu antimoderne, jeu français, mais aussi jeu européen, illustré par Marinetti ou De Chirico, T. S. Eliot et Ezra Pound, en rupture, eux, avec le Nouveau Monde. Bien sûr, on en reconnaît encore tous les traits typiques çà et là, par exemple dans le *Journal inutile* de Paul Morand, qui disait toujours de lui-même après 1968, comme Chateaubriand aurait pu se qualifier : « J’étais à la fois un homme de l’ancien temps et un insurgé ! / Mon zèle à déplaire, de 1944 à 51 [(13)]. » La familiarité avec tous les héros de la tradition antimoderne est chez lui manifeste, à commencer par Joseph de Maistre : « “Toute dégradation individuelle ou nationale est, sur-le-champ, annoncée par une dégradation rigoureusement proportionnelle dans le langage” (Joseph de Maistre) [(14)]. » Car l’antimoderne se prend volontiers pour un puriste. L’ironie sur Voltaire et Rousseau, sur les « immortels principes » de 1789, sur la démocratie, sur le suffrage universel est constante chez Morand, ou encore le pessimisme et le sentiment de la décadence. Mais tout cela est désormais figé, triste, amer ; tout cela manque de l’énergie du

désespoir. Le ressentiment échoue à se muer en ressource : « Il n'y a plus de nuit (Orly, 24 h de suite), comme il n'y a plus d'habits (hommes en femmes, femmes en hommes), plus de repas (télévision), plus de messe, plus de cérémonial, plus de société[(15)]. » Les jérémiades, renouvelant la vieille angoisse d'uniformité égalitaire ou d'entropie démocratique des *Mémoires d'outre-tombe* — « La société en s'élargissant s'est abaissée ; la démocratie a gagné la mort[(16)] » —, s'entendent comme des blagues grincheuses de Vichyssois se retrouvant à déjeuner chez Josée de Chambrun. Le *Journal inutile* de Paul Morand semble donc confirmer que le courant antimoderne ne pouvait plus se présenter à la fin du XX^e^ siècle que comme une survivance.

C'est ce que j'ai cru longtemps. Puis, relisant Roland Barthes, ses derniers textes, j'ai reconnu en lui un antimoderne classique, à la Baudelaire ou à la Flaubert. Barthes déclarait en 1971 que son vœu était de se situer *« à l'arrière-garde de l'avant-garde »*, et il précisait aussitôt le sens de cette proposition équivoque : « […] être d'avant-garde, c'est savoir ce qui est mort ; être d'arrière-garde, c'est l'aimer encore[(17)]. » On ne saurait mieux définir l'antimoderne comme moderne, pris dans le mouvement de l'histoire mais incapable de faire son deuil du passé. La « divine surprise », comme Charles Maurras nomma l'accession du maréchal Pétain au pouvoir sans coup d'État et la « contre-révolution spontanée » qui suivit, aura rendu improbable le jeu antimoderne — jeu avec le feu —, mais seulement pour un temps, non pour toujours. Nous y sommes de nouveau.

De quoi, de qui s'agira-t-il ? Non pas de tous les antimodernes, de l'ensemble des représentants de la tradition antimoderne des XIX^e^ et XX^e^ siècles, car ils sont légion. Rien qu'avec la lettre B et sans sa compagne sourde — Péguy, Proust et Paulhan —, c'est déjà une bonne partie de la littérature française. Et il n'est pas vraiment nécessaire de revenir en détail sur les cas de Baudelaire, de Flaubert ou des Goncourt, qui sont familiers.

À partir de Joseph de Maistre, de Chateaubriand, de Baudelaire, les premiers fondateurs de l'antimoderne, quelques idées fortes, quelques constantes thématiques, quelques lieux communs de ce courant de fond de la modernité seront explorés dans une première partie [(18)].

Puis, dans une seconde partie, quelques grands antimodernes plus négligés du XIX^e^ et du XX^e^ siècle feront l'objet de monographies : Lacordaire, Léon Bloy, Péguy, Albert Thibaudet, Julien Benda, Julien Gracq, ou encore Roland Barthes, puisque le fil antimoderne peut être suivi jusqu'à nous. Chacun sera saisi dans un portrait de groupe : Lacordaire auprès de Lamennais et de Montalembert, devant Chateaubriand et de Maistre ; Bloy entre Renan et Bernard Lazare, entre James Darmesteter et Anatole Leroy-Beaulieu ; Péguy dans le cercle de Georges Sorel et de Bergson, suivis de Maritain et de Benda ; Benda et Thibaudet au milieu de *La Nouvelle Revue française*, par rapport à Gide, Jacques Rivière, Jean Paulhan ; Gracq parmi André Breton et Maurice Blanchot, ou Jules Monnerot ; Barthes enfin, encore en contrepoint de Paulhan, et en retrait de *Tel quel*. Ainsi s'élargira le cercle des antimodernes.

Tout cela ne peut faire oublier qu'il n'y a pas de moderne sans antimoderne, ou que l'antimoderne dans le moderne, c'est l'exigence de liberté. Tocqueville, au début de *L'Ancien Régime et la Révolution*, insistait sur son « goût bien intempestif pour la liberté », ajoutant qu'on l'assurait que « personne ne s[']en] souci[ait] plus guère en France [(19)] ».

Les antimodernes, ce sont des modernes en liberté.

PREMIÈRE PARTIE

LES IDÉES

Une série de thèmes caractérisent l'antimodernité entendue non comme néo-classicisme, académisme, conservatisme ou traditionalisme, mais comme la résistance et l'ambivalence des véritables modernes. *Topoi* apparus dès le lendemain de la Révolution française et revécus depuis deux siècles sous des formes variées, ces figures de l'antimodernité peuvent être reconduites à un nombre restreint de constantes — six exactement —, et encore elles forment un système où nous les verrons se recouper souvent. Pour décrire la tradition antimoderne, une figure *historique* ou *politique* est d'abord indispensable : la *contre-révolution* bien sûr. En deuxième lieu, il nous faut une figure *philosophique* : on songe naturellement aux *anti-Lumières*, à l'hostilité contre les philosophes et la philosophie du XVIII^e^ siècle. Puis il y aurait une figure *morale* ou *existentielle*, qualifiant le rapport de l'antimoderne au monde : le *pessimisme* se retrouve partout, même si la mode à laquelle il donna lieu ne se déclara qu'à la fin du XIX^e^ siècle. Contre-révolution, anti-Lumières, pessimisme, ces trois premiers thèmes antimodernes sont liés à une vision du monde inspirée par l'idée du mal. C'est pourquoi la quatrième figure de l'antimoderne doit être *religieuse* ou *théologique* ; or le *péché originel* fait partie du décor antimoderne habituel. En même temps, si l'antimoderne a de la valeur, s'il compose un canon littéraire, c'est parce qu'il définit une *esthétique* : on peut associer celle-ci à sa cinquième figure, le *sublime*. Enfin, l'antimoderne a un ton, une voix, un accent singulier ; on reconnaît le plus

souvent l'antimoderne à son style. Aussi la sixième et dernière figure de l'antimoderne sera-t-elle une figure de *style* : quelque chose comme la *vitupération* ou l'*imprécation*.

Les antimodernes sont avant tout des écrivains pris dans le courant moderne et répugnant à ce courant : « Il est mort du dégoût de la vie moderne ; le 4 septembre l'a tué [(20)] », écrit Flaubert à la princesse Mathilde lors de la disparition de Théophile Gautier en 1872, après la guerre, la défaite, la Commune et l'avènement, depuis le 4 septembre 1870, d'une république qui ne le réjouissait pas. Son plus vieil ami est mort « du dégoût de l'infection moderne [(21)] », précise- t-il dans une lettre à Ernest Feydeau, ou « du dégoût "de la charognerie moderne". C'était son mot », suivant une lettre à George Sand [(22)]. Dans cet éloge funèbre, tous les traits de l'antimoderne sont réunis en quelques lignes. L'antidémocratisme : Flaubert répond à une lettre de Sand « par des injures sur la démocratie ; ça me soulagera », confie-t-il à la princesse Mathilde [(23)]. Le catholicisme : « J'aurais été fâché qu'il n'eût pas eu un enterrement catholique, car le bon Théo était au fond catholique comme un Espagnol du XII^e^ siècle. » La vitupération : « […] si j'avais eu à faire l'oraison funèbre de Théo, j'aurais dit ce qui l'a fait mourir. J'aurais protesté en son nom contre les Épiciers et contre les Voyous. Il est mort d'une longue colère rentrée. J'aurais donc exhalé quelque chose de cette colère. » Le pessimisme : « *Nous sommes de trop*. On nous hait et on nous méprise, voilà le vrai. Donc, bonsoir ! / Mais avant de crever, […] je désire "vuider" le fiel dont je suis plein. Donc, je prépare mon vomissement. Il sera copieux et amer, je t'en réponds [(24)]. »

Contre-révolution, anti-Lumières, pessimisme, péché originel, sublime, vitupération : nous passerons en revue ces six figures de l'antimoderne, en les déchiffrant avant tout chez de Maistre, Chateaubriand et Baudelaire, ou chez Proust, sans exclure d'autres modèles ou antimodèles complémentaires. Barbey d'Aurevilly regroupait en 1851, sous le titre *Les Prophètes du passé*, Joseph de Maistre, Bonald, Chateaubriand et

Lamennais, qui « avaient, pour toiser l'avenir en maîtres, une mesure qui manque à leurs adversaires[(25)] ». Il retournait ainsi une appellation injurieuse en éloge. Mais *Les Prophètes du passé* de Barbey d'Aurevilly étaient-ils tous des antimodernes ? De Maistre et Chateaubriand, assurément, à cause de leur « génie de l'aperçu », comme dit Barbey d'Aurevilly, mais Bonald et Lamennais, probablement pas, car ceux-ci furent des « architectes de vérité » qui enchaînèrent et composèrent. L'antimoderne, en cela moderne, peine à écrire.

Pas de meilleure description de l'antimoderne qu'à la faveur du portrait croisé de De Maistre et de Bonald par Émile Faguet, qui souligne combien « [l]eurs natures intellectuelles sont opposées[(26)] ». De Maistre « est un pessimiste » qui exagère à plaisir l'existence du mal, tandis que Bonald est « un optimiste » qui « voit l'ordre et le bien immanents au monde ». « L'un est extrêmement compliqué, et captieux, et a mille détours. L'autre […] a le système le plus simple, le plus court et le plus direct. — L'un est paradoxal à outrance, et croit trop simple pour être vraie une idée qui n'étonne point. L'autre voudrait ne rien dire qui ne fût absolument traditionnel et de toute éternité […]. — L'un est mystificateur et taquin, et risque scandale au service de la vérité. L'autre, grave, sincère et d'une probité intellectuelle absolue. » Bref, « l'un est un merveilleux sophiste, et l'autre un scolastique obstiné[(27)] ».

Notre préférence va au premier : pessimiste, compliqué, paradoxal et taquin. Nous nous soucions moins de l'histoire de l'idée de « réaction », désignation politique dépréciative apparue au cours de la Révolution, après Thermidor, et fixée dans son sens moderne dès une brochure de 1797 de Benjamin Constant intitulée *Des réactions politiques*[(28)], ou, plus ancrée dans l'histoire, de la description taxinomique des variantes extrêmes de la droite depuis la Terreur blanche et l'ultracisme[(29)], que de la théorie de l'antimodernité — sa philosophie, son esthétique, sa littérature —, soit en quelque manière, entrelaçant histoire intellectuelle et histoire contextuelle,

de la réception moderne de Joseph de Maistre, de ses traces dans la modernité. Une question résumera notre intérêt pour les antimodernes : intempestifs et inactuels, comme disait Nietzsche, n’ont-ils pas été les véritables fondateurs de la modernité et ses représentants les plus éminents ?

Chapitre premier

CONTRE-RÉVOLUTION

Les antimodernes sont-ils les fils des contre-révolutionnaires ? Ils ont tous pris parti sur la Révolution, mais tout le monde a parlé de la Révolution.

La contre-révolution semble une idée improbable avant la Révolution française, mais elle était lancée dès l'été de 1789, et elle fut déjà théorisée par Edmund Burke, dans ses *Reflections on the Revolution in France*, publiées en novembre 1790. Si elle prit si vite son essor, c'est que la plupart de ses arguments avaient été mis au point avant 1789 par les antiphilosophes, comme des travaux récents inspirés par un regain d'intérêt pour les précurseurs de la contre-révolution l'ont rappelé [(30)]. La contre-révolution est inséparable de la Révolution ; elle est son double, sa réplique, sa négation ou sa réfutation ; elle fait obstacle à la Révolution, la contrecarre comme la reconstruction en face de la destruction. Et elle se prolongea avec force tout au long du XIX^e^ siècle (jusqu'en 1889 au moins : Paul Bourget réclamait alors de « défaire systématiquement l'œuvre meurtrière de la Révolution française [(31)] ») et peut-être du XX^e^ siècle (jusqu'en 1989, qui fut aussi sa commémoration). Elle est fascinée par la Révolution, telle la fidélité à la tradition opposée au culte du progrès, le pessimisme du péché originel dressé contre l'optimisme de l'homme bon, les devoirs de l'individu ou les droits de Dieu en conflit avec les droits de

l'homme. La contre-révolution pèse sur la Révolution, ou contre elle, comme la défense de l'aristocratie ou de la théocratie contre la montée de la démocratie.

Contre-révolution figurait parmi 418 mots nouveaux ajoutés au *Dictionnaire de l'Académie* en 1798 [(32)], définie comme « seconde révolution en sens contraire de la première, et rétablissant les choses dans leur état précédent », ainsi que *contre-révolutionnaire*, ou « ennemi de la Révolution, qui travaille à la renverser ». Commençant en 1789, la contre-révolution se détermine par la volonté de revenir à l'Ancien Régime, ou du moins d'en sauver ce qui peut l'être, de nier le changement, de « maintenir » (dans *Les Fleurs de Tarbes ou la Terreur dans les Lettres*, Jean Paulhan justifiera encore sa critique de la tradition moderne — du moderne devenu tradition — par la polarité de la Terreur et de la Maintenance [(33)]).

ANTIMODERNES OU CONTRE-MODERNES

Le contre-révolutionnaire est d'abord un émigré, à Coblence ou à Londres, bientôt en exil chez lui. Il affiche son détachement réel ou spirituel. Et tout antimoderne restera un émigré de l'intérieur ou un cosmopolite réticent à s'identifier au sentiment national. Il fuit sans relâche un monde hostile, comme « Chateaubriand, l'inventeur du "*Je ne suis bien nulle part*" », suivant Paul Morand [(34)], lequel repère la même tendance chez tous ses précurseurs : « Le goût du garni, chez Stendhal. "*Cette grande maladie : l'horreur du domicile*", de Baudelaire. / Vagabonder, pour s'affranchir des objets. / Les deux nihilismes ; le nihilisme gauchiste, le nihilisme réactionnaire [(35)]. » Le dernier poème des *Fleurs du mal* en 1861, « Le Voyage », énonce le *Credo* antimoderne. Face au traditionaliste qui a des racines, l'antimoderne n'a ni lieu, ni table, ni lit. Joseph de Maistre

signalait avec délice les mœurs du comte Strogonof, grand chambellan du tsar : « Il n'avait point de chambre à coucher dans son vaste hôtel, ni même de lit fixe. Il couchait à la manière des anciens Russes, sur un divan ou sur un petit lit de camp, qu'il faisait dresser ici ou là, suivant sa fantaisie [(36)]. » Barthes sera encore charmé par cette notation, qu'il découvre dans l'anthologie de De Maistre procurée par Cioran et qui lui rappelle le vieux prince Bolkonski de *Guerre et Paix* [(37)]. Elle suffit à tout pardonner à de Maistre.

Si la contre-révolution entre en conflit avec la Révolution — deuxième trait —, c'est dans les termes (modernes) de son adversaire ; elle réplique à la Révolution dans une dialectique qui les lie irrémédiablement (comme de Maistre ou Chateaubriand et Voltaire ou Rousseau) : l'antimoderne est ainsi moderne (presque) depuis ses origines, parenté qui n'avait pas échappé à Sainte-Beuve : « Il ne faut pas juger le grand de Maistre sur le pied d'un philosophe impartial. Il y a de la guerre dans son fait, du Voltaire encore ; c'est la ville reprise d'assaut sur Voltaire, à la pointe de l'épée du gentilhomme [(38)]. » Faguet concluait ainsi à propos de De Maistre : « C'est l'esprit du XVIII^e^ siècle contre les idées du XVIII^e^ siècle [(39)]. » Comme négateur du discours révolutionnaire, le contre-révolutionnaire recourt à la même rhétorique politique moderne : dans la propagande, Rivarol parle comme Voltaire. La contre-révolution commence avec l'intention de rétablir la tradition de la monarchie absolue, mais elle devient bientôt la représentation de la minorité politique en face de la majorité, et elle s'engage dans la compétition constitutionnelle. La contre-révolution oscille entre le refus pur et simple, et l'engagement, qui la porte fatalement sur le terrain de l'adversaire.

Troisième trait, une distinction devrait être faite entre *contre-révolution* et *antirévolution*. L'antirévolution désigne l'ensemble des forces qui résistent à la Révolution, tandis que la contre-révolution suppose une théorie de la Révolution. Dès lors, suivant la distinction entre

l’antirévolution et la contre-révolution, ce sont moins les *antimodernes* qui nous intéressent (l’ensemble des forces qui s’opposent au moderne), que ceux qu’il conviendrait plutôt de nommer les *contre-modernes*, parce que leur réaction se fonde sur une pensée du moderne. Mais le terme n’est pas heureux : les *contre-modernes*. C’est pourquoi nous continuerons à parler des *antimodernes*, tout en gardant à l’esprit cette précision : les antimodernes ne sont pas n’importe quels adversaires du moderne, mais bien les penseurs du moderne, ses théoriciens.

Théoriciens de la Révolution, familiers de ses raisonnements, les contre-révolutionnaires — ou la plupart d’entre eux, ou les plus intéressants — sont des enfants des Lumières, et souvent même d’anciens révolutionnaires. Chateaubriand avait fait le pèlerinage d’Ermenonville avant 1789, il participa à la première révolution nobiliaire en Bretagne au printemps de 1789 ; dans l’*Essai sur les révolutions* (1797), il admettait que la Révolution avait beaucoup de bon, il acceptait ce qu’elle devait aux Lumières, et il sauvait Rousseau de toute responsabilité dans ses dérives terroristes. Sous la Restauration, il passait pour un jacobin auprès des carlistes, et pour un ultra auprès des libéraux ; sous la monarchie de Juillet encore, son opposition fut à la fois, et paradoxalement, légitimiste et libérale ; son « œil fut trop souvent ébloui par les illusions ambiantes de son époque », regrettera Barbey d’Aurevilly[(40)]. Burke, un whig, avait pris le parti des colons américains face à la Couronne. De Maistre, ancien franc-maçon, resta jusqu’au bout un ennemi du despotisme. Et Bonald même, maire de Millau en 1789, vécut les prémices de la Révolution dans la peau d’un libéral. Baudelaire, en février 1848, réclamait qu’on fusillât le général Aupick, son beau-père, tandis que Paulhan, devenu mainteneur, rappelait qu’il avait commencé sa carrière en terroriste. Le vrai contre-révolutionnaire a connu l’ivresse de la Révolution.

Maurras, qui n’était pas un antimoderne même s’il avait commencé sa vie comme critique littéraire, débuta dans la carrière politique en dénonçant

l’ambiguïté de Chateaubriand, en 1898 : « Prévoir certains fléaux, les prévoir en public, de ce ton sarcastique, amer et dégagé, équivaut à les préparer. […] Cette idole des modernes conservateurs nous incarne surtout le génie des Révolutions [(41)]. » Maurras insiste dans une note sur le fait que « Chateaubriand demeur[a] toujours attaché aux idées de la Révolution », que « ce qu’il voulait, c’était les idées de la Révolution sans les hommes et les choses de la Révolution », qu’il fut « toute sa vie un libéral, ou, ce qui revient au même, un anarchiste » [(42)]. Nul ne résuma mieux que le futur chef de l’Action française l’ambivalence de Chateaubriand à l’égard de la Révolution et des Lumières, ambivalence qui suffit à faire de lui un antimoderne modèle.

ANTIMODERNES ET RÉACTIONNAIRES

Les premiers contre-révolutionnaires appartiennent à trois courants : *conservateur*, *réactionnaire* et *réformiste* [(43)].

Les adeptes de la première doctrine, *conservateurs* ou *traditionalistes*, entendaient rétablir l’Ancien Régime tel qu’en lui-même avant 1789, fût-ce sans les faiblesses ni les abus ; ils défendaient, suivant la doctrine de Bossuet dans son *Discours sur l’histoire universelle*, l’absolutisme intégral, c’est-à-dire la monarchie traditionnelle depuis Louis XIV, dans la plénitude de son autorité, limitée seulement par les coutumes, la loi naturelle, la morale et la religion ; ils plaidaient pour le rétablissement d’une autorité royale effective et centralisée.

Suivant la deuxième doctrine, *réactionnaire* au sens d’un attachement aux droits historiques de la noblesse d’épée, donc à un passé plus ancien, on se déclarait favorable au prélibéralisme aristocratique, c’est-à-dire à la liberté et à la souveraineté des grands, avant leur asservissement sous la monarchie absolue vécue comme une tyrannie. Par méfiance du centralisme

classique, on demandait, comme au temps de la Fronde contre Richelieu et Louis XIV, un retour non à la monarchie absolue, mais aux « lois fondamentales du royaume » et aux coutumes anciennes, oubliées depuis le XVIIe siècle. On louait les libertés féodales avant que l'adage du XVIe siècle, « Si veut le roi, si veut la loi », n'entrât en vigueur et imposât le « despotisme royal ». On chérissait le temps où le roi élu était le dépositaire de la volonté du peuple. Fénelon, Saint-Simon, Montesquieu s'étaient ainsi déclarés en faveur d'un retour de la France à ses institutions anciennes. Actifs en 1787-1788, à la veille de la Révolution, les défenseurs des droits historiques de la noblesse d'épée furent d'abord favorables à la Déclaration des droits de l'homme, qui protégerait la nation d'un despote, mais ils se convertirent après la nuit du 4 août 1789 et l'abolition des privilèges, et s'en prirent alors à la démocratie et au républicanisme.

Comme La Boétie et Montaigne, ils caressaient l'idéal d'une république aristocratique illustrée par Venise. Le libéralisme, après tout, fut une invention d'aristocrates afin de résister à l'absolutisme croissant de la monarchie, lors de la Ligue et de la Fronde, chez Corneille ou chez Montesquieu : ainsi que l'observe Paul Bénichou, « entre l'état populaire et l'état despotique », ils défendaient « la monarchie tempérée à l'ancienne mode »[(44)]. Tocqueville l'avait compris avant *L'Ancien Régime et la Révolution*, dont c'est pour ainsi dire la prémisse : « Il n'y eut jamais de noblesse plus fière et plus indépendante dans ses opinions et dans ses actes que la noblesse française des temps féodaux. Jamais l'esprit de liberté démocratique ne se montra avec un caractère plus énergique, et je pourrais presque dire plus sauvage, que dans les communes françaises du moyen âge et dans les états généraux qui se réunirent à différentes périodes, jusqu'au commencement du XVIIe siècle[(45)]. » Chateaubriand avait excellemment résumé cette inclination profonde de l'aristocratie française après la révolution de Juillet : « Quant à moi, qui suis républicain par nature, monarchiste par raison, et bourbonniste par honneur, je me serais beaucoup

mieux arrangé d'une démocratie, si je n'avais pu conserver la monarchie légitime, que de la monarchie bâtarde octroyée de je ne sais qui [(46)]. » En effet, il y avait là de quoi scandaliser Maurras.

La troisième tendance, *réformiste*, était celle des « monarchiens », modérés, pragmatiques, rationalistes, admirateurs de 1688 ou de 1776, adeptes du modèle anglais ou américain (Mounier, Malouet, Mallet du Pan), autrement dit « constitutionnels ».

De ces trois doctrines, la deuxième est la plus séduisante intellectuellement, inventive et véritablement équivoque, c'est-à-dire seule contre-révolutionnaire et antimoderne, idéalement républicaine et historiquement légitimiste. Montesquieu, avant Chateaubriand, avait fait la liaison entre les courants réactionnaire et réformiste du XVIII^e^ siècle, défendant à la fois le retour à l'ancienne Constitution et une monarchie tempérée par des corps intermédiaires. C'est une ironie de l'histoire que le modernisme de Montesquieu, tel qu'il est illustré par la démocratie américaine, soit le résultat d'une apologie de la liberté féodale des princes : en ce point, l'antimoderne et le moderne semblent difficiles à distinguer. « Filiation curieuse, signalait Paul Bénichou au milieu du XX^e^ siècle, entre les thèmes politiques de la noblesse mal soumise et ceux des partis libéraux du siècle dernier et du nôtre », avant de juger que le malentendu « ne devait cesser qu'en 1789 » [(47)]. À moins que Chateaubriand ne l'ait prolongé jusqu'en 1848, Tocqueville sous le Second Empire, et Taine sous la Troisième République.

Lorsque Taine, dans *Les Origines de la France contemporaine*, conçu après la Commune, fit de la Révolution la conséquence de l'esprit classique, voyant une filiation centralisatrice continue du colbertisme au jacobinisme, il retrouvait en effet lui aussi la thèse du prélibéralisme aristocratique. C'est bien ce que lui reprochait Maurras, l'associant à Chateaubriand dans ses diatribes : « Nommer classique l'esprit de la Révolution, c'était […] dépouiller un mot de son sens naturel et préparer des équivoques », car,

pour Maurras, la Révolution « est venue d'un tout autre côté » : la Réforme, « le vieux ferment individualiste de la Germanie », « l'esprit de Rousseau » qui a « ouvert l'ère romantique »[(48)]. Pour Maurras, Réforme, romantisme et Révolution ne font qu'un. Bourget adoptait encore la thèse de Taine dans *Le Disciple* en 1889, en la prêtant au philosophe du roman, Adrien Sixte : « La Révolution française […] procède tout entière d'une conception fausse de l'homme qui découle de la philosophie cartésienne[(49)] », avant de rejoindre, au tournant des siècles, après l'affaire Dreyfus, une position voisine de celle de Maurras, liant romantisme et Révolution, et non plus classicisme et Révolution.

L'antimoderne, dont Maurras, ainsi qu'on le voit, peut servir de contre-exemple, n'est pas un fervent du classicisme ; il y a en lui du romantique, fût-ce du « romantique retourné », comme Thibaudet voyait Sainte-Beuve, ou même du décadent, comme chez Chateaubriand et Taine, dont Maurras doit se détacher dans ses *Trois idées politiques* ou ses *Amants de Venise*, ou chez Baudelaire, ou chez le premier Bourget. L'antimoderne — de Maistre, Chateaubriand, Baudelaire — a du mal à *composer* : son œuvre est toujours un peu monstrueuse. C'est aussi ce qui persiste à faire de lui un moderne.

UNE RÉVOLUTION CONTRAIRE, OU LE CONTRAIRE DE LA RÉVOLUTION

Quelques-unes des déclarations précoces de Joseph de Maistre sur la contre-révolution, dans les *Considérations sur la France* (1797), sont justement célèbres, parce qu'elles témoignent de la complexité du mouvement et confirment la nécessité d'une distinction entre contre-révolution et antirévolution. De Maistre, adversaire du despotisme, lecteur attentif du *Contrat social*, réplique à Rousseau dans les termes de Rousseau,

critique la Révolution avec les arguments des révolutionnaires : « Que demandaient les royalistes, lorsqu'ils demandaient une contre-révolution telle qu'ils l'imaginaient, c'est-à-dire faite brusquement et par la force ? Ils demandaient la conquête de la France ; ils demandaient donc sa division, l'anéantissement de son influence et l'avilissement de son Roi, c'est-à-dire des massacres de trois siècles peut-être, suite infaillible d'une telle rupture d'équilibre [(50)]. » De Maistre condamne sans ambages le recours aux armées étrangères contre la Révolution ; il voit la contre-révolution comme la prochaine étape de la Révolution, non comme un retour en arrière.

De Maistre est un raisonneur délicat : « Les mots engendrent presque toutes les erreurs. On s'est accoutumé à donner le nom de *contre-révolution* au mouvement quelconque qui doit tuer la Révolution ; et parce que ce mouvement sera contraire à l'autre, on en conclut qu'il sera du même genre : il faudrait conclure tout le contraire [(51)]. » Les choses sont en effet plus subtiles ; la Révolution et la contre-révolution appartiennent à la même histoire et sont donc inséparables : « […] le rétablissement de la Monarchie, qu'on appelle *contre-révolution*, ne sera point une *révolution contraire*, mais le *contraire de la Révolution* [(52)]. » De Maistre anticipe curieusement Hegel : la contre-révolution ne sera pas la négation de la Révolution, car l'histoire est irréversible, mais son dépassement ou sa relève. Pour faire entendre cette dialectique, il recourt à la figure rhétorique de la *reversio* ou de l'antimétabole — « point une *révolution contraire*, mais le *contraire de la Révolution* » —, répétition d'une suite de mots dans un ordre différent ou, plus exactement, dans un ordre renversé à partir d'un point de symétrie. Dans une antimétabole, je dis quelque chose de différent avec les mêmes mots. Cette figure — on la retrouvera à propos de l'antimoderne comme style — crée du sens, force la logique et dérange la causalité. Elle est courante chez de Maistre et essentielle à son argumentation (quand Baudelaire dit que de Maistre lui a « appris à raisonner [(53)] », il se peut qu'il pense à la dialectique provocatrice de l'antimétabole). Elle révèle la

dialectique de la punition et de la régénération qui fonde sa philosophie de l'histoire : il dira plus tard que, la Révolution « étant complètement satanique », la contre-révolution « sera angélique ou il n'y en aura point » [(54)]. Cette dialectique a pour effet paradoxal que la Révolution aura travaillé pour la monarchie, résultat proprement scandaleux aux yeux de la plupart des antirévolutionnaires ordinaires ou myopes, à l'exception des véritables contre-révolutionnaires antimodernes, sur le modèle de l'hégélien (avant la lettre) de Maistre : « Qu'on y réfléchisse bien, on verra que le mouvement révolutionnaire une fois établi, la France et la Monarchie ne pouvaient être sauvées que par le jacobinisme [(55)]. » Un antirévolutionnaire juge que la monarchie reviendra du dehors ; un contre-révolutionnaire parie sur la Révolution pour ramener la monarchie.

Ironie de l'histoire encore, comme quand Chateaubriand note que la première Restauration de 1814 fut due à un évêque apostat, et la seconde Restauration de 1815 à un conventionnel régicide. Cette page des *Mémoires d'outre-tombe* est l'une des plus connues : « Tout à coup une porte s'ouvre : entre silencieusement le vice appuyé sur le bras du crime, M. de Talleyrand marchant soutenu par M. Fouché [(56)]. »

« LA HONTE DE L'ESPRIT HUMAIN »

L'ambivalence que Baudelaire manifeste à l'égard de la Révolution témoigne, comme chez de Maistre et Chateaubriand, de la fascination contre-révolutionnaire et de la résignation antimoderne, plutôt que du simple rejet antirévolutionnaire prétendant qu'abstraction puisse être faite de la Révolution : « Il y a dans tout changement quelque chose d'infâme et d'agréable à la fois, jugeait Baudelaire, quelque chose qui tient de l'infidélité et du déménagement. Cela suffit à expliquer la révolution française [(57)]. » La Révolution plaît, comme tout changement, ou comme

toute politique du pire. En février 1848, Baudelaire s'enivra d'abord de la Révolution : « Mon ivresse en 1848. / […] Goût de la vengeance. Plaisir *naturel* de la démolition [(58)]. » La même définition antiphilosophique de la *nature* se retrouve dans tous les fragments de *Mon cœur mis à nu* sur la Révolution, afin d'expliquer la jouissance que donne à l'homme la destruction : « Le 15 mai. — Toujours le goût de la destruction. Goût légitime si tout ce qui est naturel est légitime [(59)]. » En juin cependant : « Les horreurs de Juin. […] Amour naturel du crime [(60)]. » Plaisir *naturel* de la démolition, goût *naturel* de la destruction, amour *naturel* du crime : voilà ce qu'illustre la Révolution aux yeux de Baudelaire. Il se méfie dès lors et pour toujours de l'homme, de la démocratie et du nombre, ou encore de la souveraineté populaire et du suffrage universel, lesquels remettront bientôt le pouvoir au futur Napoléon III : « Ma fureur au coup d'État », poursuit le poète [(61)]. Le coup d'État de 1851 le laissera *« physiquement dépolitiqué »*, comme il l'écrira en mars 1852 à Narcisse Ancelle, son conseil judiciaire [(62)]. Napoléon III aura prouvé que « le premier venu peut, en s'emparant du télégraphe et de l'Imprimerie nationale, gouverner une grande nation », et cela avec le consentement du peuple qui se soumet à une servitude volontaire. Tous les antimodernes sont des disciples de La Boétie : « Imbéciles sont ceux qui croient que de pareilles choses peuvent s'accomplir sans la permission du peuple », ajoute Baudelaire [(63)]. Chateaubriand pensait la même chose du premier Napoléon : « […] les Français vont instinctivement au pouvoir ; ils n'aiment point la liberté ; l'égalité seule est leur idole. Or, l'égalité et le despotisme ont des liaisons secrètes. Sous ces deux rapports, Napoléon avait sa source au cœur des Français [(64)]. » Dès Chateaubriand, la reconnaissance de la vulnérabilité de la liberté (aristocratique) à l'égalité (démocratique) apparaissait comme une marque de la pensée antimoderne.

La dictature plébiscitaire de Louis Napoléon devait rester pour plusieurs générations comme le péché originel du suffrage universel en France. Baudelaire en tira cette leçon : « Ce que je pense du vote et du droit d'élections. Des droits de l'homme. » Il n'en pensait à l'évidence pas de bien, car il poursuivait ainsi : « Il n'y a de gouvernement raisonnable et assuré que l'aristocratique. / Monarchie ou république basées sur la démocratie sont également absurdes et faibles » [(65)]. Baudelaire regrette la chute du droit divin. Dans *Les Fleurs du mal*, le poète lui-même est souvent représenté en roi déchu, ou même « déposé », comme dans « L'Albatros » :

[…]

À peine les ont-ils déposés sur les planches,
Que ces rois de l'azur, maladroits et honteux,
Laissent piteusement leurs grandes ailes blanches
Comme des avirons traîner à côté d'eux.

[…]

Le Poète est semblable au prince des nuées
Qui hante la tempête et se rit de l'archer ;
Exilé sur le sol au milieu des huées,
Ses ailes de géant l'empêchent de marcher [(66)].

La doctrine théocratique et providentialiste de Baudelaire se fonde sur la haine contre-révolutionnaire de la souveraineté populaire et du suffrage universel. Avec Napoléon III, la France a eu ce qu'elle méritait, comme elle avait mérité la Révolution suivant de Maistre : « Ce qu'est l'empereur Napoléon III. Ce qu'il vaut. Trouver l'explication de sa nature, et sa providentialité [(67)]. »

Innombrables sont les traits de Baudelaire contre l'égalité, mot d'ordre du siècle politique hérité de la Révolution. Dès le *Salon de 1846*, donc avant même 1848, et non sans ironie sans doute, « l'habit noir et la redingote ont non seulement leur beauté politique, qui est l'expression de l'égalité universelle, mais encore leur beauté poétique, qui est l'expression de l'âme publique ; — une immense défilade de croque-morts, croque-morts politiques, croque-morts amoureux, croque-morts bourgeois [(68)] ». Le noir de l'habit, la « livrée uniforme » signifient une égalité de fourmis, le triomphe du nombre symbolisé par la ville moderne. Fourmillement de la *vie*, fourmillement de la *ville* : Baudelaire glisse de l'un à l'autre grâce à la même proximité phonétique dont il joue dans le poème en prose « À une heure du matin » : « Horrible vie ! Horrible ville [(69)] ! »

Ainsi Baudelaire fait-il preuve d'une raillerie invariable quand il est question d'égalité. Dans « Assommons les pauvres ! », la bagarre se termine, une fois que le poète a rossé le pauvre et que le pauvre s'est vengé sur le poète à coups redoublés, par ce constat du poète donneur de leçons : « Monsieur, *vous êtes mon égal !* veuillez me faire l'honneur de partager avec moi ma bourse […] [(70)]. » L'anecdote est présentée comme l'essai d'une théorie inspirée au poète par les « livres où il est traité de l'art de rendre les peuples heureux, sages et riches, en vingt-quatre heures », par les « élucubrations » de « ceux qui conseillent à tous les pauvres de se faire esclaves, et de ceux qui leur persuadent qu'ils sont tous des rois détrônés » [(71)], c'est-à-dire les socialistes utopiques, tournés en dérision par le poète : « Qu'en dis-tu, Citoyen Proudhon ? », ainsi se terminait le poème en prose suivant une variante du manuscrit.

Dans une lettre à son éditeur Auguste Poulet-Malassis en 1860, une fois de plus concernant ses dettes, Baudelaire retombe, cette fois avec autodérision, sur l'expression, apparemment favorable mais sans doute ambiguë, du poème « Assommons les pauvres ! » : « Quand vous aurez trouvé un homme qui, libre à dix-sept ans, avec un goût excessif de plaisirs,

toujours sans famille, entre dans la vie littéraire avec 30 000 francs de dettes, et, au bout de près de vingt ans, ne les a augmentées que de 10 000, […] vous me le présenterez, et je saluerai en lui mon égal [(72)]. »

Dans « Le Joujou du pauvre », où l'enfant riche envie à l'enfant pauvre son jouet, « un rat vivant » dans « une boîte grillée », « les deux enfants se riaient l'un à l'autre fraternellement, avec des dents d'une *égale* blancheur » [(73)], de nouveau avec l'italique. Cette fois l'égalité et la fraternité, slogan ajouté en 1848, sont pareillement bafouées. Ou encore dans « Le Miroir », où un « homme épouvantable » qui se regarde dans une glace est interrogé par le poète sur un geste qui ne peut lui donner que du déplaisir, l'« homme épouvantable » se réclame des « immortels principes de 89 » d'après lesquels « tous les hommes sont égaux en droits » ; il possède donc lui-même « le droit de [s]e mirer » [(74)].

Dès longtemps, dans la dédicace du *Salon de 1846*, Baudelaire — encore que cette interprétation ne fasse pas l'unanimité — se moquait en termes pascaliens du bourgeois : « Vous êtes la majorité, — nombre et intelligence ; — donc vous êtes la force, — qui est la justice [(75)]. » Le suffrage universel, dont « Le Miroir » pourrait être une allégorie caricaturale — le résultat du suffrage universel étant le reflet de la souveraineté populaire —, confirma cette équation du nombre, de la force et de la justice après 1848.

Il est inutile de refaire l'histoire de la méfiance des écrivains français à l'égard de la souveraineté du peuple et, après 1851, du suffrage universel [(76)]. « La souveraineté du peuple, la liberté, l'égalité, le renversement de toute sorte d'autorité : quelles douces illusions ! La foule comprend ces dogmes, donc ils sont faux ; elle les aime, donc ils sont mauvais. N'importe, elle les comprend, elle les aime. Souverains, tremblez sur vos trônes !! » annonçait de Maistre dès 1794 [(77)], recourant une fois de plus à un argument d'autorité. Dans leurs diatribes ressassées, ses successeurs s'autoriseront du cours de l'histoire, spécialement après que le

suffrage universel direct (masculin) fut institué par un décret du gouvernement provisoire du 5 mars 1848, sans restriction de capacité ou de cens, disposition sur laquelle aucun régime ne jugea possible de revenir, mais que tous, effrayés par ses dangers, tentèrent d'organiser : « La légèreté des hommes de 1848 fut vraiment sans pareille. Ils donnèrent à la France, qui ne le demandait pas, le suffrage universel », rappelait Renan en 1871 [(78)].

Flaubert, plus encore que Baudelaire, est connu pour ses sarcasmes sur le suffrage universel tout au long de sa correspondance. Il le dénonce dès 1852, au moment où « l'infaillibilité du suffrage universel est prête à devenir un dogme qui va succéder à celui de l'infaillibilité du pape. — La force du bras, le droit du nombre, le respect de la foule a succédé à l'autorité du nom, au droit divin, à la suprématie de l'Esprit [(79)] ». Le *Journal* des Goncourt fourmille de protestations contre le suffrage universel et de revendications en faveur de l'aristocratie de l'intelligence : « Le suffrage universel, qui est le droit divin du nombre, est une énorme diminution des droits de l'intelligence [(80)]. » Droit du nombre opposé au droit divin, *« Vox populi, vox dei »*, l'adage est sans cesse moqué et, avant l'épigraphe du *Dictionnaire des idées reçues* de Flaubert, il fournit le titre d'un des *Contes cruels* de Villiers de l'Isle-Adam, sorte de poème en prose prolongeant « Le Miroir » de Baudelaire et ridiculisant, avant Gustave Le Bon, l'aveuglement irrationnel d'une foule criant d'année en année, entre 1870 et 1873, avec autant d'enthousiasme et de sincérité, « Vive l'Empereur ! », « Vive la République ! », « Vive la Commune ! » et « Vive le Maréchal ! » [(81)].

La haine du suffrage universel, cette « espèce de bouillie gélatineuse », comme l'appelait Gobineau [(82)], fut réactivée chez les intellectuels par la panique ressentie durant la Commune. Dès l'automne de 1870, George Sand signalait « un grand mépris, une sorte de haine douloureuse, une protestation que je vois grandir contre le suffrage universel [(83)] ». Suivant

Pierre Rosanvallon, la question du suffrage universel est « en quelque sorte *surinvestie* » après 1871, « comme si un siècle d'interrogations sur la démocratie française se croisaient et se simplifiaient »[(84)] alors. Rien n'exprime plus vivement cette détestation que la correspondance de Sand et de Flaubert, lequel nomme le suffrage universel, dans une lettre de l'automne de 1871, « la honte de l'esprit humain[(85)] ». Tous opposent au nombre l'élite de l'intelligence : « Notre salut n'est, maintenant, que dans une *aristocratie légitime*, j'entends par là une majorité qui se composera d'autre chose que de chiffres », postule ainsi Flaubert[(86)]. La méfiance à l'égard de la politique, jugée « inepte » après 1871, caractérise les milieux littéraires, au point que Bourget, fils de famille universitaire et républicaine, sévère pour l'empereur en 1870, mais choqué par la Commune et troublé par les divisions partisanes qui suivirent, avoue en 1873, à vingt et un ans, qu'il lui est devenu impossible de lire un journal. Il se moque des droits des peuples et « autres folies politiques », et déclare que « le gouvernement du premier imbécile venu, celui de Napoléon III, par exemple, valait mieux que l'universel tapage d'aujourd'hui »[(87)]. L'expression « le premier venu », ainsi que Baudelaire appelait l'empereur, ou « le premier imbécile venu », suivant le jeune Bourget, non plus franchement républicain mais point encore monarchiste, en somme passagèrement antimoderne, mérite d'être retenue. L'appel au premier venu désigne au mieux l'ambivalence de l'antidémocrate qui méprise l'autorité, donc le dandy. Jean Paulhan en appellera encore au « premier venu » en 1939, à la veille de la guerre, devant la faiblesse des démocraties, message peu net que les lecteurs de la *NRF* eurent quelque peine à comprendre, mais annonçant son gaullisme[(88)].

Après 1871, nul n'exerça plus d'influence dans la diffusion des idées antimodernes que Taine et Renan, commensaux de Flaubert et des Goncourt aux dîners Magny. « L'influence d'un Renan a été infiniment supérieure à celle d'un Joseph de Maistre », regrettera Léon Daudet, qui voyait en Renan le type des « valeurs fausses » du XIX^e^ siècle [(89)]. Taine, qui ne s'identifiait plus à la « contre-réaction » comme aux débuts du Second Empire, suivant l'expression de Charles Renouvier [(90)], consacra *Les Origines de la France contemporaine* (1876-1894) à préconiser un régime à la fois libéral et conservateur pour la France, mais ce fut *La Réforme intellectuelle et morale* de Renan (1871), plus maniable, qui devint le bréviaire des antimodernes, par exemple de Julien Benda jusqu'aux années 1930, avant que tous deux, *Taine-et-Renan*, aussi inséparables que *Tarn-et-Garonne* suivant Thibaudet, ne tombent dans l'oubli. Renan, lui aussi conservateur et libéral, sur le modèle de Chateaubriand ou de Tocqueville, retraça plus vite que Taine, dès 1871, et avec des accents maistriens, les origines du mal dont souffrait la France : « […] il est évident que la Providence l'aime, car elle la châtie [(91)]. » Il les trouva dans l'anéantissement de l'aristocratie depuis Philippe le Bel, dans l'absolutisme de Louis XIV, dans l'abstraction et le despotisme de la Révolution, dans l'absence de liberté depuis 1815, mais il jugea aussi, sur une moins longue durée, que le matérialisme et la démocratie étaient responsables de la disparition des vertus militaires en France, expliquant par là sa défaite en 1870. La France était tombée victime du matérialisme égalitaire, de l'insubordination des individus à l'autorité en vue de l'œuvre commune. Or « il est impossible de sortir d'un pareil état avec le suffrage universel ». Le suffrage universel ne corrige pas les défauts du suffrage universel : « […] on ne dompte pas le suffrage universel avec lui-même [(92)]. » Le gouvernement, la cour, l'administration, mais aussi l'opposition et les universités, toutes les institutions avaient été affaiblies par « la démocratie mal entendue », car « un pays démocratique ne peut pas être bien gouverné, bien administré, bien commandé » [(93)]. Pour Renan,

l’impuissance du suffrage universel à ordonner la société relève de l’évidence. Un gouvernement doit résulter d’une sélection — par la naissance, un tirage au sort, une élection, ou par des examens et des concours — que le suffrage populaire rend improbable.

Les répréhensions de Renan ressemblent à celles de Flaubert ou des Goncourt : « Appliqué au choix des députés, le suffrage universel n’amènera jamais, tant qu’il sera direct, que des choix médiocres. […] Essentiellement borné, le suffrage universel ne comprend pas la nécessité de la science, la supériorité du noble et du savant [(94)]. » Mieux vaudrait encore la naissance, ou le « premier venu », comme disaient Baudelaire et Bourget, car, suivant Renan, « [l]e hasard de la naissance est moindre que le hasard du scrutin [(95)] ».

L’antimodernisme politique s’identifie dès lors à un élitisme et au procès de la démocratie, sans pourtant sauter le pas et se rebeller contre elle, tolérance ou faiblesse que ne lui pardonnait pas Léon Daudet : l’antimoderne porte la croix de la démocratie. « L’homme le plus médiocre est supérieur à la résultante collective qui sort de trente-six millions d’individus, comptant chacun pour une unité », décrète Renan. Le jugement semble sans appel ; il pourrait conduire à une conversion antidémocrate et factieuse ; mais il est aussitôt suivi de cette restriction : « Puisse l’avenir me donner tort [(96)] ! » L’antimoderne ne sera pas maurrassien ni putschiste.

Dès lors, les remèdes s’imposent d’eux-mêmes : ce seront toujours des demi-mesures. Si le suffrage universel ne peut pas corriger le suffrage universel, une démocratie bien entendue peut-elle remédier à la démocratie mal entendue ? La renaissance de la France serait possible à condition de répudier les erreurs de la démocratie, de reconstituer une aristocratie et peut-être une monarchie, de donner au peuple une instruction et de lui rendre le sens moral. Dans une prosopopée du « bon patriote », Renan explore deux chemins du renouveau. Le premier consisterait à relever la royauté, en la fondant sur un droit historique plutôt que sur le droit

divin [(97)], et à freiner ainsi les ravages de la souveraineté numérique. Mais l'incertitude sur la dynastie, Bourbons ou Orléans, fait obstacle à cette solution, encore que Renan, ou son porte-parole, envisage sans état d'âme, dès 1871, une lieutenance du prince Napoléon (Jérôme) [(98)]. La seconde issue passerait par la reconstitution d'une noblesse ou d'une *gentry* provinciale, permettant à un suffrage à deux degrés d'atténuer les dangers de la souveraineté populaire. Ce serait l'idéal, mais Renan n'y croit pas non plus. Se tournant alors vers un « très honnête citoyen » qui, après le « bon patriote », doute qu'on puisse modifier la France aussi radicalement, Renan montre sa perplexité et suggère des pis-aller.

Les décisions constitutionnelles et dynastiques ayant été ajournées en 1871, le choix de la monarchie ou d'une république restait ouvert, mais Renan a moins confiance en une constitution pour faire évoluer la France qu'en une révision du rôle des élites dans la société, du mode de leur sélection, de la nature de la démocratie et de la forme de l'État. Afin d'organiser et de hiérarchiser la collectivité nationale, puisqu'il semble irréaliste de revenir sur le suffrage universel, « deux degrés corrigeraient ce qu[']il] a de superficiel [(99)] », ainsi que l'établissement de collèges départementaux, le scrutin de liste et le vote plural, mais l'essentiel pour Renan, suivant son idée ancienne, serait une réforme de l'enseignement, car seule l'éducation aurait la faculté de redresser durablement les travers du suffrage universel. Renan se déclare donc pour un enseignement primaire gratuit mais non obligatoire [(100)], et surtout pour un enseignement supérieur réel et des universités autonomes, ce dont la France ne dispose plus depuis le Moyen Âge [(101)]. Le développement de l'instruction supérieure est capital pour l'émergence d'une aristocratie de l'intelligence, pour le « triomphe oligarchique de l'esprit [(102)] », car la démocratie bien entendue de Renan serait une tyrannie des savants : « L'essentiel est moins de produire des masses éclairées que de produire de grands génies et un public capable de

les comprendre[(103)]. » En attendant, il ne voit pas d'autre issue que la soumission du peuple à l'ordre social nécessaire, aristocratique et inégalitaire.

Ainsi, comme la plupart des intellectuels, Renan considère l'égalité comme une dangereuse utopie, et la démocratie comme un système politique instable. Le peuple étant ce qu'il est, c'est-à-dire non instruit, la fonction politique doit rester le monopole de l'élite, dans une société hiérarchisée, mais libre : « La plus grande gloire des gouvernements est dans ce qu'ils laissent faire », disait-il déjà sous le Second Empire[(104)]. Telle est la réponse de l'écrivain à la défaite de la nation, qu'il explique par des raisons moins militaires qu'intellectuelles et morales : c'est le matérialisme bourgeois, certes, mais c'est avant tout la démocratie, caricaturée dans le suffrage universel, qui a privé la France d'une élite.

Comme l'affirmait déjà le docteur Benassis, porte-parole de Balzac dans *Le Médecin de campagne* (1833), « [l]e suffrage universel que réclament aujourd'hui les personnes appartenant à l'Opposition dite constitutionnelle fut un principe excellent dans l'Église, parce que […] les individus y étaient tous instruits, disciplinés par le sentiment religieux, imbus du même système, sachant bien ce qu'ils voulaient et où ils allaient[(105)] ». Mais, étendu à la nation comme le demandaient alors les libéraux, il conduirait à « la perte de la France et des Libéraux eux-mêmes[(106)] ». Renan s'exprimait après la Commune ; Balzac écrivit *Le Médecin de campagne* après la révolution de 1830 et manifestait sa réaction politique et religieuse à l'événement. Ce roman devint celui que Bourget, une fois installé du côté de l'ordre moral, préférait dans *La Comédie humaine*, louant chez Balzac ce qu'il nommait son « intuition de la vérité politique[(107)] ». Suivant Bourget, Balzac fut le prophète de tous les désastres du XIX^{e} siècle, depuis la Révolution et jusqu'à la Troisième République : la démocratie, le parlementarisme, la lutte des classes, le suffrage universel, le matérialisme, l'anarchie, tout l'héritage de 1789 dont

Balzac avait su d'emblée la perversion. Faisant allusion au traumatisme de 1870 et de la Commune, Bourget, devenu monarchiste, observait que « [l]e lamentable essai d'application des principes révolutionnaires, auquel nous assistons depuis lors, commence à peine d'éclairer les intelligences réfléchies » et de les persuader de la justesse des théories sociales de *La Comédie humaine* [(108)].

Renan, quant à lui, avait formulé son programme sur un mode moins politique et plus métaphysique dès les *Dialogues philosophiques*, rédigés à Versailles en mai 1871 : « Il est […] peu probable que Dieu se réalise par la démocratie. La démocratie sectaire et jalouse est même ce qu'on peut appeler l'erreur théologique par excellence, puisque le but poursuivi par le monde, loin d'être l'aplanissement des sommités, doit être au contraire de créer des dieux, des êtres supérieurs, que le reste des êtres conscients adorera et servira, heureux de les servir. La démocratie est en ce sens l'antipode des voies de Dieu [(109)]. » Le refus de la démocratie mène à la théocratie. Bien avant la Commune, la création d'une élite de l'esprit était toutefois déjà expressément inscrite au programme de *L'Avenir de la science*, où il s'agissait de rendre les hommes dignes de la liberté et de l'égalité. Les réflexions de Renan étaient alors inspirées par les événements de 1848, encore une autre révolution, comme celles de 1871 le seront par la Commune : « La morale, comme la politique, se résume donc en ce grand mot : élever le peuple. La morale aurait dû le prescrire, en tout temps ; la politique le prescrit plus impérieusement que jamais, depuis que le peuple a été admis à la participation aux droits politiques. Le suffrage universel ne sera légitime que quand tous auront cette part d'intelligence sans laquelle on ne mérite pas le titre d'homme, et si, avant ce temps, il doit être conservé, c'est uniquement comme pouvant servir puissamment à l'avancer. La stupidité n'a pas le droit de gouverner le monde [(110)]. » L'instruction amendera la démocratie et enrayera, après 1789, 1793, 1830, 1848 et 1871, le cycle fatal des révolutions.

Ce schéma de pensée devait envahir toute la littérature de la fin du siècle. On le retrouve chez Huysmans et Barrès, et dans les *Essais de psychologie contemporaine*, où Bourget recueillit en 1883 ses études sur les maîtres qui avaient marqué l'éveil de sa génération, Baudelaire et Flaubert, Renan et Taine, plus Stendhal, tous antimodernes — et pas encore Balzac, son modèle une fois qu'il aura franchi le pas de la réaction. Pour Bourget, dans son chapitre sur Renan, il ne fait pas de doute que « le suffrage universel est hostile à l'homme supérieur[(111)] ». Péguy, avant même les élections de mai 1902 qui donneront le pouvoir à Émile Combes et le feront basculer dans la haine du « monde moderne », déblatérait déjà contre la démocratie : « […] l'exercice du suffrage universel en France est devenu […] un débordement de vice inouï […], un jeu de mensonge, un abus de force, un enseignement de vice, une maladie sociale, un enseignement d'injustice », si bien que Péguy allait jusqu'à le comparer à la prostitution : « La prostitution électorale est vraiment l'avilissement d'un ancien grand amour[(112)] », à savoir l'amour mystique de la République.

Tel est l'héritage le plus durable de la contre-révolution dans la tradition antimoderne, héritage vite transformé en poncif, ainsi qu'en témoigne Proust, qui traite toujours le suffrage universel avec ironie, par exemple dans son pastiche de Flaubert de 1894, « Mondanité et mélomanie de Bouvard et Pécuchet », où il fait dire à Bouvard au style indirect libre : « […] n'est-ce pas s'opposer au progrès que s'attarder encore aux vers de Mme de Girardin dans le siècle de la vapeur, du suffrage universel et de la bicyclette[(113)] ? » Ou lorsqu'il en fait une métaphore du jugement esthétique des contemporains : « Le suffrage universel de la postérité immédiate n'est ni beaucoup plus intelligent, ni beaucoup plus difficile à corrompre que l'autre. » L'image ne plaide pas en faveur de l'attachement de Proust à la démocratie, identifiée sans transition à la démagogie : « Aussi est-il bien naturel de voir nombre d'écrivains non seulement flatter les jeunes gens comme des électeurs, mais même se représenter devant eux

avec des programmes habilement modifiés selon les goûts de la jeunesse. Comme la république, le symbolisme a ses ralliés, qui se rallient aussi bien à n'importe quoi plutôt que de se résigner à n'être ni réélus ni relus [(114)]. » L'allusion au ralliement date ce fragment du début des années 1890. Proust devient majeur. Comme la plupart des intellectuels dégoûtés des élections, comme Mallarmé en 1898, comme Sartre en 1936, il est probable qu'il ne vote pas.

Évoquant dans *Le Temps retrouvé* la carrière qu'aurait pu mener Saint-Loup s'il avait survécu à la guerre, se faisant aisément élire député de la Chambre « bleu horizon » en 1919, Proust se débrouillait pour jeter le soupçon sur tous les acteurs du jeu politique : « Mais peut-être aimait-il trop sincèrement le peuple pour arriver à conquérir les suffrages du peuple, lequel pourtant lui aurait sans doute, en faveur de ses quartiers de noblesse, pardonné ses idées démocratiques [(115)]. » D'une part, il ne faut pas aimer le peuple pour se faire élire par lui, et « grâce à l'enfarinement du Bloc national, on avait aussi repêché les vieilles canailles de la politique, qui sont toujours réélues » ; d'autre part, le peuple lui-même croit en vérité moins aux « idées démocratiques » qu'aux « quartiers de noblesse ». Les sentiments du narrateur sont cette fois assez explicites : « Tant de niaiserie agaçait un peu, mais on en voulut moins au Bloc national quand on vit tout d'un coup les victimes du bolchevisme, des grandes-duchesses en haillons, dont on avait assassiné les maris dans une brouette [(116)]. » Mieux vaut encore la comédie démocratique que la révolution.

Paul Morand, témoin de la fossilisation de la tradition antimoderne tard dans le XX^e^ siècle, jubilait en découvrant ceci en 1969 dans le *Journal* de Claudel : « Chaque élection ouvre une vue d'ensemble sur la bêtise et la méchanceté des Français […]. Peut-on imaginer un système de gouvernement plus idiot que celui qui consiste à remettre tous les quatre ans le sort du pays […], non pas au peuple, mais à la foule […]. Tous les quatre ans la France désigne ses représentants dans un accès de catalepsie

alcoolique [(117)]. » Claudel, nietzschéen du temps de *Tête d'or*, à présent « légitimiste […], catholique, antidémocrate », faisait ainsi, en mai 1914, une « sortie contre le suffrage universel » [(118)]. Morand se rencontrait avec lui et se plaisait à rappeler cette concession du même Claudel à Maurras, pourtant son ennemi dans le catholicisme : « Du moins, il hait autant que moi la démocratie [(119)]. »

Chapitre II

ANTI-LUMIÈRES

La mère de Proust lui écrivait en septembre 1889, année de la crise boulangiste et du centenaire de la Révolution : « […] tu dédaignes, je crois, le XVIIIe siècle[(120)]. » La remarque sonnait comme un reproche de la part d'une petite-nièce d'Adolphe Crémieux, consciente de l'émancipation des juifs comme d'un acquis de la Révolution française. Or la Révolution n'est jamais traitée qu'avec exagération ou ironie dans *À la recherche du temps perdu*. Legrandin, pour dissimuler son snobisme, se livre à des diatribes exaltées contre les aristocrates, « allant jusqu'à reprocher à la Révolution de ne les avoir pas tous guillotinés[(121)] ». L'hostilité d'Albertine envers les Guermantes relève, au dire du narrateur, d'« un côté esprit de révolution — c'est-à-dire amour malheureux de la noblesse — inscrit sur la face opposée du caractère français où est le genre aristocratique de Mme de Guermantes[(122)] ». Il semble ainsi que « le dédain républicain à l'égard d'une duchesse » ne puisse être conçu comme autre chose que « le signe du désir impuissant » de se rapprocher d'elle, et les Français n'auraient fait tant de révolutions depuis 1789 que par amour déçu de l'Ancien Régime. Si la *Recherche* fait parfois songer à une encyclopédie où la totalité du monde est représentée, le XVIIIe siècle, ou le « siècle XVIII », comme Brichot l'appelle avec mépris[(123)], y brille toutefois par son absence, avec le résultat

paradoxal que ce siècle, parce qu'il n'intéresse pas Proust dans son détail, est le plus cité de tous en tant que siècle dans la *Recherche*. Proust parle de La Fontaine, de Molière ou de Racine, mais non du XVII^e^ siècle ; il mentionne Balzac, Baudelaire ou Flaubert, mais non le XIX^e^ siècle. S'il évoque le XVIII^e^ siècle comme tel, c'est que celui-ci se réduit pour lui, comme pour les antimodernes, à une généralité, un style périodique ou un dogme philosophique, en tout cas une abstraction illustrée par la plupart des réalisations dudit siècle.

La deuxième figure de l'antimoderne a donc trait à sa suspicion systématique à l'égard du « siècle XVIII », identifié aux Lumières. L'insistance sur les choses, les faits ou l'histoire caractérise la contre-révolution en face du culte de la raison, de l'idéalisme et de l'utopisme propres aux Lumières et à la Révolution. L'appel à l'expérience forme ainsi une constante de la tradition antimoderne, depuis Joseph de Maistre déclarant que « l'histoire est la politique expérimentale[(124)] », et Chateaubriand insistant sur « la force des choses », « l'ordre des choses » ou « le cours des choses », formules passe-partout de l'*Essai sur les révolutions*, puis recommandant en 1814 l'acceptation de la charte sous prétexte qu'« on ne peut pas faire que ce qui est ne soit pas, et que ce qui n'est pas existe », et puisqu'« il est certain que les hommes ne sont plus dans la place où ils se trouvaient il y a cent ans, bien moins encore où ils étaient il y a trois siècles ». Suivant Chateaubriand, « il faut, dans la vie, partir du point où l'on est arrivé. Un fait est un fait[(125)] ». *Dans la vie, il faut…*, tel est l'*incipit* caricatural de la protestation antimoderne de réalisme, et ce pourrait bien être l'adage même de l'antimoderne, ou de l'ancien moderne converti à l'expérience : « Un fait est un fait. »

Maurras, avant de fonder son commerce politique sur l'opposition du « pays légal » et du « pays réel » — autre variante du couple de la raison et de l'expérience —, avait loué dans ses *Trois idées politiques* (1898), où il s'en prenait pour commencer à Chateaubriand, l'« empirisme organisateur »

de Sainte-Beuve. Il définissait cette notion qu'il devait rendre célèbre comme « une diligente induction [permettant] d'entrevoir et de dessiner, entre deux purs constats de faits, la figure d'une vérité générale[(126)] ». Sainte-Beuve, personnalité double et même trouble, alliait, suivant Maurras, une « sensibilité anarchique » — c'était son instinct révolutionnaire et romantique — à l'esprit « le plus organique » qui fût, « si bien que c'est peut-être dans la suite de ses études que se rencontreraient les premiers indices de la résistance aux idées de 1789 qui, plus tard, honora les Taine et les Renan »[(127)]. Maurras reconnaît en Sainte-Beuve un antimoderne, mais non point un réactionnaire. Sa thèse est que la vieille France se trompe en se réclamant de Chateaubriand, authentique fils des Lumières et de la Révolution, de même que la France moderne fait erreur en honorant Michelet, chantre de l'irrationnel, mystique du peuple et fidèle de la tradition, alors que les deux France, celle de l'ordre et celle du progrès, pourraient se réconcilier autour de Sainte-Beuve, partisan d'une vision à la fois romantique — le mauvais côté, suivant Maurras — et organique du monde. Le modèle définitif de Maurras, on le sait, ne sera pas Sainte-Beuve, mais Auguste Comte, auquel sera dédié un long chapitre de *L'Avenir de l'intelligence* (1905). Pour le moment, en 1898, avant l'Action française, Sainte-Beuve, figure de transition, lui permet de réfuter parallèlement Chateaubriand et Michelet — la thèse et l'antithèse — et de trouver chez l'auteur des *Causeries du lundi* la synthèse de la raison et de l'expérience, ou de l'action et de la réaction, que résume la formule de l'empirisme organisateur.

L'empirisme, organisateur ou non, ou encore le pragmatisme, est une constante de la revendication antimoderne qui justifie que les antimodernes se réfèrent volontiers à Machiavel, penseur de la *« verità effettuale »* de l'État, ou bien que, comme Barrès, Sorel et Péguy — mais non Maurras justement —, ils préfèrent Pascal à Descartes. La réception antimoderne de Pascal aux XIX^e^ et XX^e^ siècles serait une belle étude à faire, depuis le *Génie*

du christianisme, où Chateaubriand le qualifiait d'« effrayant génie », car les antimodernes, qui se prétendent toujours réalistes, sont aussi des jansénistes — au moins depuis Lamennais, et malgré la détestation de De Maistre pour la « hideuse secte » de Port-Royal. Émile Faguet estimait ainsi que le système politique et religieux de De Maistre n'était pas autre chose que « du Pascal à outrance[(128)] ». De Rousseau à Pascal, tel est le chemin habituel de l'antimoderne.

La polémique avec les encyclopédistes, contre Voltaire, Rousseau, Montesquieu et Diderot, était déjà active avant 1789, en défense de la monarchie absolue et de droit divin, de la suprématie de l'Église et de l'aristocratie, des ordres et des corporations. Et le premier argument contre le « philosophisme » consistait à le caractériser par « l'amour exclusif des idées abstraites[(129)] ». Mais l'influence de l'antiphilosophie fut limitée par le triomphe des Lumières dans les années 1780. D'autre part, le débat restait théorique ; après 1789, il devint vital.

Rivarol parodiait bientôt dans ses pamphlets l'abstraction des décrets révolutionnaires : « Article I^{er} : à compter du 14 juillet prochain, les jours seront égaux aux nuits pour toute la surface de la terre, le jour commençant à cinq heures. […] Article IV : la foudre et la grêle ne tomberont jamais que sur les forêts. L'humanité sera à jamais préservée des inondations, et la terre, dans toute son étendue, ne recevra plus que de salutaires rosées[(130)]. » De Maistre — c'est l'un de ses morceaux les plus connus — ridiculisait les forfanteries constitutionnelles de la Révolution sous prétexte de leur abstraction : « La Constitution de 1795, tout comme ses aînées, est faite pour l'*homme*. Or, il n'y a point d'*homme* dans le monde. J'ai vu, dans ma vie, des Français, des Italiens, des Russes, etc. ; je sais même, grâces à Montesquieu, *qu'on peut être Persan* : mais quant à l'*homme*, je déclare ne l'avoir rencontré de ma vie ; s'il existe, c'est bien à mon insu[(131)]. » On reconnaît l'argument médiéval traditionnel du nominaliste réfutant le réalisme métaphysique — seuls les individus existent, non les genres et les

espèces —, mais il est manié paradoxalement par un des promoteurs du réalisme antimoderne contre le philosophisme entendu comme avatar du nominalisme, ou contre l'individualisme moderne. L'homme n'existe pas ; seuls existent les hommes, et même trop. C'est bien pourquoi ils doivent être organisés dans la société et par elle, car elle aussi existe, et elle préexiste même aux individus, notamment dans la famille, qui est la cellule sociale.

Ainsi va l'argument antimoderne type : la Révolution fut à la fois irréaliste et utopique quand, s'appuyant sur un rousseauisme trivialisé et vulgaire, elle traita la société comme une *tabula rasa* [(132)] ou une *carte blanche*, et quand, au nom de pieuses abstractions — telles la souveraineté du peuple, la volonté générale, l'égalité, la liberté, toutes expressions vides de sens suivant de Maistre —, elle ignora l'expérience, l'histoire et les mœurs.

Albert Hirschman a montré que la « rhétorique réactionnaire » — disons « antimoderne » — repose sur trois grandes figures, ou trois arguments fondamentaux qui suffisent à définir le réalisme antimoderne dans sa contestation du progressisme naïf hérité des Lumières. Ce sont l'« effet pervers » (toute tentative d'amélioration aggrave la situation que l'on veut corriger), l'« inanité » (toute tentative d'amélioration est vaine et ne changera rien), et la « mise en péril » (le coût trop élevé d'une amélioration risque de porter atteinte aux avantages acquis) [(133)]. Hirschman les retrouve à l'œuvre dans les trois grandes vagues réactionnaires qui se sont succédé dans le monde depuis la Révolution française : d'abord, aussitôt après 1789, contre l'égalité devant la loi et contre les droits de l'homme ; ensuite, notamment après 1848, contre la démocratie et le suffrage universel ; enfin, à partir du milieu du XX^{e} siècle, contre l'État-providence. Ainsi, les trois grandes étapes de la citoyenneté moderne — civile, politique, sociale enfin — furent mises en cause l'une après l'autre de façon semblable, avec les mêmes procédés.

Toutefois, suivant Hirschman, l'argument de l'inanité de la Révolution, parce qu'il supposait un certain recul par rapport à l'événement, ne fut pas utilisé avant Tocqueville, qui souligna le premier la continuité de l'Ancien Régime et de la Révolution, et qui soutint que les jeux étaient faits avant 1789. D'autre part, la Révolution alla trop vite pour que ses adversaires aient eu le temps de lui opposer l'argument de la mise en péril. C'est pourquoi, face à l'évidence de la dictature démocratique exercée au nom de la liberté, l'argument de l'effet pervers fut celui auquel les contre-révolutionnaires recoururent principalement. Hirschman en trouve le modèle chez de Maistre, lequel, insistant sur la nature providentielle de la Révolution, affirmait que « les efforts du peuple pour atteindre un objet sont précisément le moyen qu'elle [la Providence] emploie pour l'en éloigner [(134)] ». Il en résultait d'après lui ce paradoxe : « Que si l'on veut savoir le résultat probable de la Révolution française, il suffit d'examiner en quoi toutes les factions se sont réunies : toutes ont voulu l'avilissement, la destruction même du Christianisme universel et de la Monarchie ; *d'où il suit* que tous leurs efforts n'aboutiront qu'à l'exaltation du Christianisme et de la Monarchie [(135)]. » La Révolution, par un effet pervers, devait donc entraîner le contraire de Révolution, ou, comme on l'a déjà vu et comble du paradoxe, « la France et la Monarchie ne pouvaient être sauvées que par le jacobinisme [(136)] ».

Sans doute l'argument de l'effet pervers a-t-il dominé la polémique contre-révolutionnaire, mais celui de la mise en péril des libertés coutumières par le droit naturel avait été éprouvé dès les controverses antiphilosophiques du XVIII^e^ siècle, et celui de l'inanité de la Révolution ne tarda pas à voir le jour, chez Chateaubriand par exemple, ou chez Ballanche et Montlosier [(137)], avant Tocqueville. D'ailleurs Montaigne n'employait-il pas déjà le même raisonnement contre la Réforme ? Il justifiait par là son conservatisme pratique, son loyalisme politique et son légitimisme religieux. Certes, il eût été meilleur, voire idéal, de vivre à Venise, en

république, mais à quoi bon changer ? Pour des avantages incertains, les risques de tout changement sont par trop réels ; le jeu n'en vaut donc pas la chandelle. Le réalisme antimoderne donne aux apprentis sorciers de la politique, au moins depuis Montaigne, une leçon d'immobilisme, définitivement formulée par Pascal : « L'art de […] bouleverser les États est d'ébranler les coutumes établies, en sondant jusque dans leur source […]. C'est un jeu sûr pour tout perdre [(138)]. » Ou, comme le résume un proverbe français familier de Schopenhauer, idole des antimodernes à la fin du XIX^e^ siècle : « Le mieux est l'ennemi du bien. »

BURKE, APÔTRE DU RÉALISME

Le premier exposé complet du réalisme antimoderne, largement fondé sur l'argument de l'effet pervers, se trouve dès 1790 dans les *Reflections on the Revolution in France* de Burke. Pragmatiste, sans système ni doctrine, lecteur de Corneille et de Montesquieu — eux-mêmes chantres du libéralisme aristocratique —, Burke, qui avait rencontré en France en 1773 et les philosophes et Marie-Antoinette, ne niait pas que des réformes aient été souhaitables en France, ni que des abus aient été commis, mais rien qui justifiât de tels bouleversements. Le thème deviendra bientôt un cliché de la contre-révolution : c'est celui de la *carte blanche* ou de la *table rase*, de l'*hubris* de la Révolution comme création *ex nihilo* et nouveauté radicale. « On n'est pas réduit à la simple alternative entre la destruction absolue ou la conservation en l'état, sans réforme. […] Je ne puis concevoir comment des hommes peuvent en arriver à ce degré de présomption qui leur fait considérer leur pays comme une simple *carte blanche* où ils peuvent griffonner à plaisir. Libre au théoricien tout baigné de bons sentiments de souhaiter que la société à laquelle il appartient soit faite autrement qu'elle ne l'est, mais le bon patriote et le vrai politique cherchera toujours à tirer le

meilleur parti des matériaux existants. S'il me fallait définir les qualités essentielles de l'homme d'État, je dirais qu'il associe à un naturel conservateur le talent d'améliorer. En dehors de cela, tout est pauvre dans la conception et dangereux dans la réalisation [(139)]. » Burke est un réformiste, un politique, non un théoricien ; les améliorations qu'il envisagera seront donc toujours à la marge, graduelles, accomplies à petits pas, sans risquer de mettre le feu aux poudres.

En Angleterre, rappelle Burke, la Révolution « a eu pour objet de conserver nos *anciennes* et incontestables lois et libertés, et cette *ancienne* constitution du gouvernement qui est leur seule sauvegarde [(140)] ». La *Glorious Revolution* fut antimoderne, retrouvant dans l'ancien le meilleur. Au lieu de cela, les membres des états généraux se proclamèrent députés de la nation et se donnèrent la tâche d'établir une constitution totalement nouvelle : « Car depuis l'abolition des ordres, plus rien ne restreint le pouvoir de cette Assemblée : ni loi fondamentale, ni stricte convention, ni usage consacré. Au lieu d'être tenue de se conformer à une constitution établie, elle s'est arrogé le pouvoir d'en faire une qui se conforme à ses desseins [(141)]. »

Aucun représentant du tiers état n'avait d'expérience des affaires publiques : « Sans doute la liste comprenait-elle un certain nombre d'hommes d'un rang distingué, et d'autres qui brillent par leurs talents ; mais on y chercherait en vain un seul qui eût quelque expérience pratique des affaires publiques. Les meilleurs d'entre eux n'étaient que des hommes de théorie [(142)]. » Parce qu'ils étaient des intellectuels — ainsi se manifeste l'anti-intellectualisme caractérisé de l'antimoderne, au sens de sa méfiance à l'égard de la théorie et du concept —, ils s'imaginèrent pouvoir partir de zéro, agir sur la base de la raison en chacun de nous, ce qui fut une erreur magistrale. La différence avec l'Angleterre est énorme : « Nous ne sommes ni les catéchumènes de Rousseau ni les disciples de Voltaire ; et Helvétius n'a guère pénétré chez nous. Les athées ne sont pas nos prédicateurs, ni les

fous nos législateurs. Nous savons bien qu'en morale *nous* ne pouvons nous prévaloir d'aucune découverte ; mais c'est que nous pensons qu'en la matière il n'y a pas de découvertes à faire, et fort peu quant aux grands principes de gouvernement et aux idées de liberté, qu'on comprenait tout aussi bien longtemps avant que nous fussions au monde qu'on les comprendra lorsque la terre se sera refermée sur notre présomption et que le silence de la tombe aura mis fin à notre impudent verbiage[(143)]. » Pour Burke, rien de nouveau sous le soleil, aucun progrès en morale, donc non plus en politique.

Tocqueville héritera de ce raisonnement antithéorique :

> Quand on étudie l'histoire de notre révolution, on voit qu'elle a été menée précisément dans le même esprit qui a fait écrire tant de livres abstraits sur le gouvernement. Même attrait pour les théories générales, les systèmes complets de législation et l'exacte symétrie dans les lois ; même mépris des faits existants ; même confiance dans la théorie ; même goût de l'original, de l'ingénieux et du nouveau dans les institutions ; même envie de refaire à la fois la constitution tout entière suivant les règles de la logique et d'après un plan unique, au lieu de chercher à l'amender dans ses parties. Effrayant spectacle ! car ce qui est qualité dans l'écrivain est parfois vice dans l'homme d'État, et les mêmes choses qui souvent ont fait faire de beaux livres peuvent mener à de grandes révolutions[(144)].

La théorie est le démon de l'homme d'État. La raison est insuffisante en politique, parce que l'action humaine ne se fonde pas sur la raison seule. Les passions, à la fois individuelles et collectives, exercent leur influence sur les affaires, et les intérêts troublent la vue. Les institutions (l'Église, la justice), les autorités (le père, le roi) sont donc nécessaires pour protéger, diriger, ordonner. Or les révolutionnaires français, prétendant bâtir sur la raison seule, ont ignoré les précédents de l'histoire et les leçons de la religion ; c'est ainsi qu'ils ont détruit les institutions existantes et les lois fondamentales. Burke réfute la méthode abstraite qui a permis de renverser d'un coup l'œuvre des siècles :

> Ils méprisent l'expérience, qui n'est à leurs yeux que la sagesse des ignorants ; et quant au reste, ils ont creusé une mine qui fera sauter tout d'un coup tous les exemples du passé, tous les précédents, et les chartes, et les actes du Parlement. Cette mine, ce sont leurs « Droits de l'homme ». Contre ces « droits », on ne saurait se prévaloir d'aucune prescription, d'aucun engagement solennel ; ils n'admettent ni tempérament ni compromis ; et tout ce qui pourrait en limiter le plein exercice n'est que fraude et injustice. Un gouvernement chercherait en vain à se protéger de ces « droits » en faisant valoir son ancienneté, ou la justice et la douceur de son administration. Car pour peu que les formes de ce gouvernement ne cadrent pas avec les théories de ces spéculateurs, leurs objections conservent toute leur force : elles valent aussi bien pour une autorité ancienne et bienfaisante que pour la tyrannie la plus violente ou pour l'usurpation la plus récente. […] Je suis aussi loin de dénier en théorie les *véritables* droits de l'homme que de les refuser en pratique (en admettant que j'eusse en la matière le moindre pouvoir d'accorder ou de rejeter). En repoussant les faux droits qui sont mis en avant, je ne songe pas à porter atteinte aux vrais, et qui sont ainsi faits que les premiers les détruiraient complètement [(145)].

Ainsi les « *véritables* droits de l'homme », droits naturels, antérieurs à toute constitution, relevant des lois fondamentales et des coutumes, sont mis en danger par la méthode abstraite : bel exemple de plaidoyer jouant avec la figure de la « mise en péril », à laquelle Burke recourait donc dès 1790, et non pas seulement à celle de l'effet pervers. Mais les deux ne sont pas inconciliables. L'effet pervers — qui veut le bien fait le mal — renverse la thèse soutenue par Pascal, Mandeville, Vico, les Lumières écossaises et Adam Smith, puis Goethe, suivant laquelle les comportements dictés par l'égoïsme, le goût du luxe, les « vices privés » ou l'intérêt personnel concourent au bien public en favorisant la prospérité générale [(146)]. Inversement, la Révolution provoque des désastres par optimisme. Suivant Hirschman, ce mécanisme rappelle l'enchaînement mythique de l'*hubris* et de la *némésis*, menant l'homme de l'arrogance à la déchéance, de la démesure au châtiment providentiel [(147)].

Le docteur Benassis, bon élève de Burke et porte-parole de Balzac, le rappellera dans *Le Médecin de campagne* : « En fait de civilisation, monsieur, rien n'est absolu. […] il faut consulter l'esprit du pays, sa situation, ses ressources, étudier le terrain, les hommes et les choses, et ne

pas vouloir planter des vignes en Normandie. Ainsi donc, rien n'est plus variable que l'administration, elle a peu de principes généraux. La loi est uniforme, les mœurs, les terres, les intelligences ne le sont pas ; or, l'administration est l'art d'appliquer les lois sans blesser les intérêts, tout y est donc local [(148)]. » Belle profession de réalisme politique qui enchantera Bourget.

POLITIQUE EXPÉRIMENTALE ET MÉTAPOLITIQUE

L'historicisme de Burke, partant tout historicisme antimoderne, trouve là sa justification, dans la pesanteur des mœurs, dans les leçons du passé opposées à la raison abstraite : « Nous ne savons pas tirer de l'histoire toutes les leçons morales qu'elle comporte. Elle peut même servir au contraire, si nous n'y prenons garde, à nous corrompre l'esprit et à détruire notre bonheur. L'histoire est un grand livre ouvert pour notre instruction, qui permet de dégager des erreurs passées et des maux qui ont accablé le genre humain les données d'une sagesse future. […] L'histoire se compose en effet, dans sa plus grande partie, de tous les malheurs qu'ont apportés aux hommes l'orgueil, l'ambition, l'avarice, la vengeance, la convoitise, la sédition, l'hypocrisie, le zèle sans frein et toute la kyrielle des appétits déréglés qui ébranlent la cité [(149)]. »

La distinction entre le moderne et l'antimoderne étant par définition relative, on est toujours le moderne de l'un et l'antimoderne de l'autre. Chateaubriand, le premier des antimodernes à nos yeux, est le pire des modernes aux yeux de Maurras, qui condamnera encore chez lui sa méconnaissance de l'histoire dans son adhésion aux idées de la Révolution (la liberté avant tout), sans tenir compte ni des hommes ni des choses : « Il opinait de conserver la doctrine et de biffer l'histoire. Or, ceci ne se biffe pas et cela ne peut se garder dans une tête saine [(150)]. » *Biffer l'histoire et*

conserver la doctrine : voilà un parfait résumé du procès séculaire fait aux modernes, réprouvant leur aveuglement volontaire sur les faits. À la différence de Chateaubriand, Sainte-Beuve, lui, faisait peu de cas des doctrines et parlait au nom de l'histoire.

Deux expressions d'allure contradictoire figurent sous la plume de Joseph de Maistre pour définir le registre de sa pensée politique : la « politique expérimentale » d'une part, mais aussi la « métapolitique ». Leur tension est elle aussi exemplaire du tempérament antimoderne. L'Action française, encore que Bonald et Le Play, Taine et Fustel de Coulanges y aient été des références plus constantes que de Maistre, s'est réclamée de l'expression de « politique expérimentale », comme d'un positivisme du pouvoir monarchique, une sorte de rationalisme politique ou de machiavélisme moderne ou antimoderne, sans que le rapprochement soit convaincant [(151)] ; la deuxième expression, « métapolitique », a pu passer pour préfigurer, entre autres, les analyses anthropologiques et métaphysiques du sacré et de la souveraineté, par exemple au Collège de Sociologie de 1937 à 1939, puis chez Georges Bataille dans les années 1950. La pensée théologico-politique de De Maistre reste toutefois paradoxale et malaisément réductible à l'un ou l'autre de ces deux termes. Elle ne se résume pas, comme Isaiah Berlin l'a voulu, à une anticipation des fascismes du XX^e^ siècle [(152)]. Suivant la légende, Beria, sous Staline chef du N.K.V.D., ancêtre du K.G.B., avait l'habitude de promettre à son maître : « Donnez-moi l'homme, et je vous trouverai le crime. » Paulhan dénonçait ce qu'il appelait la « prévision du passé [(153)] ». On a donc vu en de Maistre, successivement et alternativement, un traditionaliste ou un « prémoderne » par sa nostalgie de l'Ancien Régime et du droit divin, et un futuriste ou un « ultramoderne » pour son apologie de la terreur d'État et son anticipation de la société totalitaire. Les deux qualifications sont insatisfaisantes, et « antimoderne » convient mieux, dans l'ambivalence de l'épithète.

Le couple paradoxal de la « politique expérimentale » et de la « métapolitique » coexiste dans la préface de l'*Essai sur le principe générateur des constitutions*, rédigé en 1809 et publié en 1814. La première expression situe en effet de Maistre aux origines du pragmatisme antimoderne, en référence à Machiavel et aux fondateurs français de la philosophie politique à la Renaissance, tel Jean Bodin : « L'histoire cependant, qui est la politique expérimentale, démontre que la monarchie héréditaire est le gouvernement le plus stable, le plus heureux, le plus naturel à l'homme [(154)]. » Ou encore, toujours proche de Burke, de Maistre renvoie plus loin à « l'histoire, qui est la politique expérimentale [(155)] ». Dans son étude précoce et inachevée, *De la souveraineté du peuple*, réplique au *Contrat social* de Rousseau et fondation de son œuvre entière, de Maistre apportait cette précision : « L'histoire est la politique expérimentale, c'est-à-dire la seule bonne ; […] dans la science politique, nul système ne peut être admis s'il n'est pas le corollaire plus ou moins probable de faits bien attestés [(156)]. » Tel est bien le sens que Maurras devait donner à l'empirisme organisateur de Sainte-Beuve : le système est corollaire des faits, non posé *a priori*. Chez de Maistre, ce principe justifiait sa curiosité inlassable pour les livres d'histoire et les récits de voyages, ou pour l'érudition anthropologique en général, même si son érudition superficielle et désordonnée fut celle d'un amateur, comme devait le relever Edmond Scherer — « Il a de l'érudition, il n'a point de science [(157)] » —, mais on pourrait en dire de même de la plupart des antimodernes depuis le Chateaubriand de l'*Essai sur les révolutions*, car ce furent le plus souvent des autodidactes, encore des collectionneurs au siècle de l'histoire. Comme son précurseur antiphilosophe, l'antimoderne conserve quelque chose de l'antiquaire, jusqu'au Georges Bataille de *La Souveraineté*.

La métapolitique signifie que le fondement des sociétés échappe aux hommes, à la raison : « La plus grande folie, peut-être, du siècle des folies, fut de croire que les lois fondamentales pouvaient être écrites *a priori* :

tandis qu'elles sont évidemment l'ouvrage d'une force supérieure à l'homme[158]. » Nouvel argument d'autorité de la part de De Maistre dans cet appel à l'évidence en faveur de Dieu, du sacré. Le rythme de la « politique expérimentale » et de la « métapolitique » fait passer incessamment des exemples hétéroclites et souvent bizarres, donnés pour les leçons de l'expérience, aux arguments d'autorité assenés sans sourciller. L'histoire offre des exemples et des leçons ; elle donne du poids aux institutions et aux coutumes. Comme le résumera Lamennais, autre disciple de De Maistre : « On ne fait point les sociétés ; la nature et le temps les font de concert[159]. » Et Taine, dans une formule qui semble faire écho à celle de Lamennais, tiendra pour acquis qu'en fait de constitution « d'avance la nature et l'histoire ont choisi pour nous[160] ». Ainsi le pragmatisme peut-il mener au providentialisme, ou bien même est-il par nature un providentialisme.

Chateaubriand donnera acte lui aussi, comme Burke et de Maistre, aux idées des Lumières, avant de les circonvenir prudemment et dans la mesure du possible : « Personne n'est plus persuadé que moi de la perfectibilité de la nature humaine ; mais je ne veux pas, quand on me parle de l'avenir, qu'on me vienne donner pour du neuf les guenilles qui pendent depuis deux mille ans dans les écoles des philosophes grecs et dans les prêches des hérésiarques chrétiens. Je dois avertir la jeunesse que lorsqu'on l'entretient de la communauté des biens, des femmes, des enfants, du pêle-mêle des corps et des âmes, du panthéisme, du culte de la pure raison, etc., je la dois avertir que quand on lui parle de toutes ces choses comme des découvertes de notre temps, on se moque d'elle : ces nouveautés sont les plus vieilles comme les plus déplorables chimères[161]. » Figure de l'inanité, jugerait Hirschman : inutile de faire la révolution pour retomber sur des vieilleries utopistes. Ne nous laissons pas mener par les théories, fussent-elles les plus généreuses ; tenons-nous-en à l'histoire, qui mène à Dieu. Telle est la substance du message de Chateaubriand.

Aussi Marc Fumaroli a-t-il raison d'opposer à une contre-révolution conçue comme le double renversé des Lumières, et tout aussi abstraite que la Révolution dans sa substitution du droit divin à la raison, ou de la théocratie à la démocratie, ce qu'il appelle les « Contre-Lumières ». Chateaubriand, dit-il, « éloigné d'une pensée qui veut restaurer la monarchie sur le sacré et non sur la liberté », se réclame, après l'*Essai sur les révolutions*, d'un autre Rousseau, poète antidespotique, pour démentir et réfuter le Rousseau du *Contrat social* panthéonisé par la Convention [(162)]. Chateaubriand, authentique libéral suivant Marc Fumaroli, fait jouer Rousseau contre Rousseau : démarche typique des contre-Lumières et des antimodernes, cherchant l'antithèse dans la thèse.

LE « FANAL OBSCUR »

Dans la suite du XIX^e^ siècle, le trait antimoderne et antiphilosophique le plus visible et symptomatique sera la contestation permanente de la loi du progrès, « fanal obscur », comme Baudelaire appelle, dans son compte rendu de l'Exposition universelle, en 1855, « cette lanterne moderne [qui] jette des ténèbres sur tous les objets de la connaissance [(163)] ». Tout sera vite expédié dans *Fusées* : « Quoi de plus absurde que le Progrès, puisque l'homme, comme cela est prouvé par le fait journalier, est toujours semblable et égal à l'homme, c'est-à-dire toujours à l'état sauvage. […] n'est-il pas l'homme éternel, c'est-à-dire l'animal de proie le plus parfait [(164)] ? » La philosophie des Lumières dans son entier est niée par un argument d'autorité enfermé dans une question rhétorique ; le mythe du bon sauvage est bafoué, car l'homme est toujours égal à lui-même dans le mal, « homme éternel » ou « animal de proie ».

Le poème en prose « Le Gâteau », caricature et réfutation de Rousseau, « auteur sentimental et infâme », dit ailleurs Baudelaire [(165)], commence par

la description idyllique d'un paysage sublime donnant au poète un sentiment de bonheur imité de *La Nouvelle Héloïse*, jusqu'à ce sommet : « […] j'en étais venu à ne plus trouver si ridicules les journaux qui prétendent que l'homme est né bon […] [(166)]. » Suivant le commentaire de Jean Starobinski : « Rousseau n'est pas nommé : sa pensée est attaquée au bas niveau où la vulgarisent "les journaux" qui prônent l'optimisme et le progrès. Baudelaire (à la suite de Joseph de Maistre) isole dans la doctrine de Rousseau la formule archicélèbre qui, rejetant la théologie traditionnelle, nie la faute originelle et sa propagation héréditaire à travers les générations humaines [(167)]. » Ici, comme souvent chez Baudelaire, a lieu une volte. Le poète sort de sa poche un morceau de pain qu'un enfant pauvre, qui manifeste alors sa présence à ses côtés, appelle *« gâteau ! »*. Lorsque le poète, dans un élan de générosité suscité par la beauté et le bonheur, lui en offre une tranche, un « autre petit sauvage » culbute le premier, et tous deux se bagarrent pour le morceau de pain qui disparaît dans la mêlée. « La joie a perdu sa dimension d'univers », conclut Starobinski [(168)], et le spectacle de cette lutte naturelle a rendu le poète mélancolique. Il médite sur la « guerre parfaitement fratricide [(169)] » que sa largesse a provoquée, au moment même où il s'abandonnait à la thèse de Rousseau sur la bonté de l'homme. Le réquisitoire de Baudelaire contre Rousseau est complet, à la fois politique, philosophique, anthropologique et théologique : toutes les figures de l'antimoderne s'y rencontrent.

Il est inutile de citer toutes les flèches de Baudelaire contre le dogme moderne par excellence : « La croyance au progrès est une doctrine de paresseux, une doctrine de *Belges*. C'est l'individu qui compte sur ses voisins pour faire sa besogne [(170)]. » Le culte du progrès est une « doctrine de paresseux », suggère Baudelaire, parce qu'il ne crée pas les conditions d'une morale de l'action. Comme chez de Maistre, politique expérimentale et métapolitique renvoient l'une à l'autre en miroir : « Théocratie et communisme », note encore énigmatiquement Baudelaire, comme si chacun

prouvait l'autre [(171)]. Le communisme, misant tout sur la loi du progrès, est aussi déterministe, fataliste ou providentialiste que la théocratie.

Entre la poésie et le progrès, « l'école du désenchantement », comme Bénichou appelle le second romantisme, n'est plus sensible qu'à l'antinomie. À leur suite, les antimodernes s'en prendront traditionnellement au progrès entendu comme une loi de l'histoire incitant à la paresse. Si le progrès, suivant la doctrine évolutionniste ou la théorie matérialiste de l'histoire, est une fatalité déterminée, l'histoire se fait toute seule, pour l'homme, mais sans les hommes. C'est pourquoi la croyance au progrès démoralise l'histoire. Ainsi trouve sa justification l'idée réactive de Baudelaire, suivant lequel le seul progrès digne de ce nom serait un progrès moral.

« La vie est mauvaise », reprendra Nietzsche au début de 1888, après avoir découvert avec enthousiasme *Fusées* et *Mon cœur mis à nu* dans les *Œuvres posthumes* de Baudelaire, publiées par Eugène Crépet en 1887, « mais il ne dépend pas de nous de la rendre meilleure. Son changement procède de lois qui sont indépendantes de notre vouloir. — Le déterminisme de la science et la croyance à l'acte de la rédemption se situent sur le même terrain » [(172)]. Le culte moderne du progrès affaiblit l'homme au même titre que le christianisme ; il éveille pareillement une maladie de la volonté. La conclusion est conforme au système de pensée antimoderne que Nietzsche ébauche dans ses cahiers de l'hiver 1887-1888, en préparation de *La Volonté de puissance* : l'hostilité à la Révolution, aux Lumières, au romantisme, à la démocratie se décline dans des notes dont plusieurs s'intitulent « *contra* Rousseau » et s'en prennent à « cet "homme moderne" typique, idéaliste et canaille [(173)] ». En vérité, *verità effettuale*, « l'état de nature est épouvantable, l'homme un animal rapace [(174)] », et « le XVIII^e^ siècle débilement optimiste [a] *enjolivé* et *rationalisé* l'homme *à l'excès* [(175)] ». Lecteur dès 1883 de la « Théorie de la décadence » de Bourget, inspirée de Baudelaire, dans les *Essais de psychologie*

contemporaine[(176)], puis de tous les auteurs de la décadence française, notamment Gautier, Flaubert, les Goncourt, Taine et Renan, mais au premier chef Baudelaire, Nietzsche présente *Par-delà bien et mal* (1886) comme, « pour l'essentiel, une critique de la modernité — sans en exclure les sciences modernes, les arts modernes, ni même la politique moderne[(177)] ». Chez Nietzsche, lecteur avide de la littérature française entre 1883 et 1888, l'ensemble des traits antimodernes se rencontre, y compris le pessimisme et le souci du péché originel, ainsi que la recherche d'une morale du sublime comme d'une rectification de la décadence, dans les abondantes notes de 1887-1888 pour *La Volonté de puissance*. La croyance au progrès doit être démystifiée car, de même que suivant Baudelaire, elle conduit à une décadence morale.

Cette idée, à la fois baudelairienne et nietzschéenne, se retrouve au centre de la pensée de Georges Sorel, dans *Les Illusions du progrès*[(178)] et *Réflexions sur la violence*, où l'optimisme progressiste est incriminé au titre de la démoralisation de l'homme : « Les immenses succès obtenus par la civilisation matérielle ont fait croire que le bonheur se produirait tout seul, pour tout le monde, dans un avenir tout prochain[(179)]. » Contre cette illusion, Sorel, avec Proudhon et Nietzsche, recherche le sublime dans une moralité de la violence. « Rien de plus *énervant*, dit Nietzsche, que l'optimisme », rappelle son disciple Édouard Berth, dans *Les Méfaits des intellectuels* (1914), où il tente une synthèse des pensées de Maurras et de Georges Sorel, des antidémocratismes de droite et de gauche : « Comme il est nécessairement la négation de toute morale, puisqu'il suppose qu'il suffit de se laisser aller à ses instincts, lesquels sont naturellement bons, il prédispose l'homme aux pires abandons[(180)] », proposition qui conserve à peu près intact l'esprit de Baudelaire dans *Fusées* et *Mon cœur mis à nu*.

Ancien compagnon de Sorel, Julien Benda dénoncera souvent, durant la Première Guerre mondiale, puis encore dans les années 1930 et jusque dans les années 1950, ce qu'il nomme l'« erreur du marxisme », soit une fois de

plus « la croyance que l'avènement de plus de justice dans le monde peut être l'œuvre d'autre chose que de la volonté humaine[(181)] ». Benda taxe le matérialisme historique de faute morale, parce qu'il déresponsabilise les hommes en leur laissant croire que les transformations sociales se font mécaniquement, sans effort de la volonté. Bien qu'il soit l'un des observateurs les plus lucides de la montée du fascisme dans les années 1930, il va jusqu'à concevoir un avantage à la crise des démocraties et à la menace de la guerre : « Ce sera, du moins, un des bienfaits de notre malheur d'avoir couvert de ridicule ces croyances au progrès automatique de l'espèce humaine et d'avoir démontré que les hommes n'auront de chance de connaître moins de misère que le jour où ils prendront le parti de le vouloir[(182)]. » Rares sont cependant les antimodernes qui cherchent à définir le progrès social non pas sur le modèle des sciences et des techniques, comme une loi de l'histoire, mais de manière kantienne ou néo-criticiste, suivant l'exemple de Charles Renouvier, dont Benda fut aussi un disciple, comme une possibilité d'amélioration de la société dans laquelle il est nécessaire de croire pour se rendre apte à agir et pour disposer d'une morale de l'action[(183)].

Après Baudelaire et Nietzsche, la méfiance à l'égard du progrès devient un lieu commun de l'antimodernité. Pas plus que du suffrage universel, forme instituée de la souveraineté populaire imaginée par la Révolution, Proust ne parle beaucoup de la loi du progrès historique ou social, forme banalisée du philosophisme des Lumières. Toutefois, quand il y renvoie, métaphoriquement comme pour le suffrage universel, et également à propos des arts ou de son application esthétique, il apparaît que, pas plus que Baudelaire, il ne lui fait confiance. Nombreux sont les passages de la *Recherche* où Proust se moque de la croyance au progrès dans les arts, à travers un personnage éminemment ridicule, la jeune marquise de Cambremer, née Legrandin, ce qui est tout dire : « Parce qu'elle se croyait "avancée" et (en art seulement) "jamais assez à gauche", elle se représentait

non seulement que la musique progresse, mais sur une seule ligne, et que Debussy était en quelque sorte un sur-Wagner, encore un peu plus avancé que Wagner[(184)]. » Debussy annule Wagner, qui a lui-même annulé Chopin ; de même, après Monet, Manet n'est plus de la peinture. La position du narrateur est plus sceptique, car « le temps qui passe n'amène pas forcément le progrès dans les arts. Et de même que tel auteur du XVIIe siècle, qui n'a connu ni la Révolution française, ni les découvertes scientifiques, ni la guerre, peut être supérieur à tel écrivain d'aujourd'hui […], de même la Berma était, comme on dit, à cent piques au-dessus de Rachel[(185)] ».

Proust défend partout les arts contre la loi du progrès anéantissant l'art d'hier, thème que reprendra encore Julien Gracq, qui revendiquera, au lendemain de la Libération, après le surréalisme et au temps de l'existentialisme, une place singulière dans la littérature moderne, étrangère à l'idéologie du progrès et de l'avant-garde. Gracq, qui a souvent dit combien décisive avait été pour lui la lecture du *Déclin de l'Occident* d'Oswald Spengler, ironise aussi sur la « crainte fabuleuse, mythologique d'être laissé sur le sable de l'histoire, de ne pas "avoir été de son époque" — comme on rate le dernier métro (le grand cauchemar qui hante l'intellectuel de cette époque, Lautréamont l'a décrit : c'est celui de l'enfant qui *court derrière l'omnibus*)[(186)] ».

Dans les années 1980, Gracq se moque toujours des avant-gardes — Blanchot, Barthes, *Tel quel* — qui, déjà caricaturées par Baudelaire dans leur militarisme, enrôlent Mallarmé dans leur camp : « Et voici maintenant ce pauvre Mallarmé sac au dos et promu clairon dans les troupes du progressisme métalinguistique[(187)]. » L'image signale les réticences de Gracq à l'égard du moderne, sans aller jusqu'à la méchante sentence de Cioran, « L'idée de progrès déshonore l'intellect[(188)] », qui confirme la persistance de ce trait antimoderne jusqu'à la fin du XXe siècle.

Chapitre III

PESSIMISME

La troisième figure de l'antimodernité, figure morale après les figures historique et philosophique, est le pessimisme, quelque nom qu'on souhaite lui donner : désespoir, mélancolie, deuil, spleen, ou « mal du siècle ». C'est la résignation, moins le ressentiment que la pitié. Rien ne l'illustre mieux que l'exclamation de Chateaubriand peu après la Restauration, qu'il avait ardemment souhaitée mais qui l'avait aussitôt déçu, quand il s'écriait dès 1816, à la fin de *De la monarchie selon la charte* : « Sauvez le roi ! *quand même*[(189)]. » En 1830, après la révolution de Juillet, son attitude devint plus amère, comme s'il avait voulu faire la leçon aux Bourbons par sa mauvaise humeur : « Je reste fidèle à une famille ingrate, tandis que ceux qu'elle a comblés de ses bienfaits *jurent* contre elle[(190)]. » La proposition rappelle l'état d'esprit des anciens contre-révolutionnaires réunis par Barbey d'Aurevilly, vers la fin de la Restauration, dans le salon des deux demoiselles Touffedelys, au début du *Chevalier des Touches*. « Quand le malheureux que je viens de voir m'a parlé *d'ingrats*, il n'avait pas besoin de *les* nommer[(191)] » : ainsi l'abbé de Percy relate-t-il sa rencontre inattendue et sinistre du chevalier des Touches dans la nuit froide de Valognes, suscitant une protestation de sa sœur, laquelle a *« la religion de la royauté »*. Il lui répond avec les mêmes mots que Chateaubriand en 1816 : « Royaliste, *quand même*[(192)] ! » Le désappointement de Chateaubriand

devait toucher à son comble sous la monarchie de Juillet, non sans les délices procurées par l'occasion de chanter le désastre : « [M]oi, j'ai toujours été dévot à la mort, et je suis le convoi de la vieille Monarchie comme le chien du pauvre [(193)]. » Le pessimisme de l'antimoderne se donne à voir dans mille expressions de Chateaubriand, combiné avec son énergie tout aussi déterminée : « Inutile Cassandre », comme il devait se qualifier lui-même en août 1830, après la chute de Charles X, au moment de refuser de prêter serment de fidélité à Louis-Philippe et avant de démissionner de la Chambre des pairs [(194)]. Car le pessimisme de l'antimoderne ne conduit pas à l'apathie — c'est l'optimisme, la croyance au progrès qui rendent en effet paresseux —, mais à l'activisme : le pessimisme donne l'énergie du désespoir, sur le modèle de René, ou de la « vitalité désespérée » que Barthes rencontrait chez Pasolini [(195)].

Traiter Chateaubriand de « pessimiste » relève toutefois de l'anachronisme. Le mot *pessimisme* apparaît comme un néologisme dans le Littré (1863-1872), défini ainsi : « Opinion des pessimistes. » L'entrée renvoie donc à l'article *pessimiste* : « Celui qui trouve tout mal. Se dit quelquefois de ceux qui, dans les temps de dissensions politiques, n'attendent ce qu'ils regardent comme le bien que de l'excès du mal. » La définition est curieusement fidèle à de Maistre, qui attendait des jacobins (« l'excès du mal »), et non des émigrés, qu'ils apportassent la Restauration, et qui nommait cette inversion du mal en bien « réversibilité » — autre nom de l'effet pervers —, définie comme le sacrifice de l'innocent au profit du coupable. Le pessimiste est dès lors tenté par la politique du pire. Si l'on en croit Littré, le pessimisme antimoderne est donc d'abord politique — « Du pessimisme politique » est le titre d'un article (modérément optimiste) de Charles de Rémusat en 1860 [(196)] —, historique, métaphysique ou théologique dans son principe, lié à la désillusion du progrès et de la démocratie, avant de devenir individuel, et ce serait une erreur de le réduire

d'emblée à une émotion psychologique, sinon au sens des *Essais de psychologie contemporaine* de Bourget.

Paul Challemel-Lacour (1827-1896), futur préfet gambettiste de 1870, puis député, sénateur, ambassadeur, ministre de la Troisième République, et président du Sénat à la suite de Jules Ferry en 1893, fut ainsi l'auteur, au début des années 1860, d'*Études et réflexions d'un pessimiste*, qu'il ne publia pas de son vivant [(197)]. Banni après le 2 Décembre, exilé en Belgique et en Suisse jusqu'à l'amnistie de 1859, il avait rendu visite à Schopenhauer [(198)]. La déception politique et historique fit un temps de lui un pessimiste qui rangeait Pascal auprès de Leopardi et de Schopenhauer comme un ennemi du progrès, malgré la fameuse proposition du *Traité du vide* qui avait pu gêner les antimodernes faisant de l'auteur des *Pensées* leur héros [(199)] : « Pascal a dit, un des premiers peut-être, que l'humanité doit être considérée comme un seul homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement. On a déclaré sur ce mot que Pascal, l'inflexible partisan de la dégénération radicale de l'homme, avait défini la doctrine moderne du progrès ; il a fallu qu'il prît rang bon gré mal gré à la tête des précurseurs de l'avenir ; plusieurs sont allés jusqu'à l'inscrire parmi leurs saints sur le calendrier révolutionnaire. Ces personnes, si promptes à enrôler sous leur bannière le premier venu qui d'aventure prononce leur mot de passe […] sont sujettes à se méprendre par trop de précipitation. Pascal ne leur appartient pas [(200)]. » Non, car le Pascal qui inspire alors Challemel-Lacour, c'est le Pascal politique qui prononça des sentences définitives, citées par tous les antimodernes pour leur réalisme, sur la justice et la force : « Et ainsi ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste [(201)]. »

De Maistre, avant tout pessimiste comme Faguet devait le qualifier après coup par opposition à Bonald, écrivait dès les *Considérations sur la France* : « Il n'y a que violence dans l'univers ; mais nous sommes gâtés par la philosophie moderne, qui a dit que *tout est bien*, tandis que le mal a

tout souillé, et que, dans un sens très vrai, *tout est mal*, puisque rien n'est à sa place[(202)]. » Avec perspicacité, Jean Bourdeau, auteur de l'anthologie des *Pensées et fragments* de Schopenhauer qui vulgarisa la pensée du philosophe en France à partir de 1881 et lança la vogue du pessimisme, plaçait cette citation de De Maistre en note d'une page célèbre du philosophe sur la réfutation de l'optimisme : « […] si l'on voulait conduire l'optimiste le plus endurci à travers les hôpitaux, les lazarets et les chambres de torture chirurgicales, à travers les prisons, les lieux de supplices, les écuries d'esclaves, sur les champs de bataille et dans les cours d'assises, […] et si enfin on le laissait regarder dans la tour affamée d'Ugolin, — alors, assurément, lui aussi finirait par reconnaître de quelle sorte est *ce meilleur des mondes possibles*[(203)]. » Dante, suivant Schopenhauer, tira les éléments de *L'Enfer* du spectacle du monde réel lui-même, et la devise de tout pessimiste devrait être : *« Lasciate ogni speranza. »*

Toutes les figures de l'antimodernité sont étroitement liées : le pessimisme objecte à la thèse du « meilleur de tous les mondes possibles », résumant l'optimisme des Lumières, bien que *Candide* ait déjà compris une satire de l'optimisme philosophique. Le pessimisme de De Maistre et de Chateaubriand, si le terme est permis, n'est pas encore la doctrine à la mode, inspirée de Schopenhauer et de Hartmann, qui envahira la prose de Huysmans, Bourget et Lemaitre autour de 1884[(204)] et qui fera dire à Nietzsche dans *Par-delà bien et mal* (1886) : « Peut-être Schopenhauer appartient-il aujourd'hui plus authentiquement à cette France de l'esprit [celle qui "se bouch[e] les oreilles devant la furieuse bêtise et le bruyant bavardage du bourgeois démocrate"], qui est aussi une France du pessimisme, qu'il n'appartint jamais à l'Allemagne[(205)]. » Le mot *pessimisme*, peu courant du temps de Baudelaire, se répandra comme une maladie dans les années 1880. On trouve seulement deux occurrences du terme *pessimisme* et deux de *pessimiste* dans le *Trésor de la langue*

française entre 1800 et 1850, mais 129 de *pessimisme* et 47 de *pessimiste* entre 1851 et 1900, puis le mot s'évanouit rapidement. Comme l'observe Brichot dans *Sodome et Gomorrhe* : « Balzac se porte beaucoup cette année, comme l'an passé le pessimisme [(206)] », boutade qui permet de situer cet épisode de la *Recherche* au milieu des années 1880.

Ainsi le pessimisme psychologique de la fin du XIX^e^ siècle se rattache-t-il à un malaise ressenti bien plus tôt dans l'histoire, et à cause de l'histoire. Après de Maistre et Chateaubriand, la chute de Napoléon et la désillusion apportée par la Restauration furent responsables de la contagion d'une mystérieuse maladie morale affectant toute une génération. Comme l'estimait Bénichou, « la littérature romantique tout entière, née de la société moderne, est mal accordée à elle », avec cette conséquence que le critique formulait excellemment à propos de Musset : « […] l'on peut se demander s'il réprouve davantage l'état de choses régnant ou l'espoir de l'améliorer », ambivalence ou paralysie antimoderne caractéristique de ce que Bénichou appelait, en référence à Balzac, *L'École du désenchantement* [(207)].

Le pessimisme antimoderne est donc historique avant de devenir individuel, plus sociologique que psychologique, mais les antimodernes tendent encore à l'interpréter en termes théologiques. Comme Chênedollé, encore un émigré, ami de Rivarol et de Chateaubriand, le formulait dès le début du siècle, prouvant que la philosophie de Schopenhauer était connue en France avant d'être lue et que sa réception était prête : « Pessimisme : l'homme se tourmente toute sa vie pour trouver un peu de repos et à peine ce peu de repos est-il trouvé que la mort arrive. C'est qu'il n'a pas été dans les desseins de Dieu que l'homme fût heureux sur la terre. Cette vie n'est qu'une épreuve [(208)]. »

Et de Maistre : « Celui qui a suffisamment étudié cette triste nature, sait que l'*homme en général* [c'est-à-dire l'homme de Rousseau et des droits de l'homme], s'il est réduit à lui-même, *est trop méchant pour être libre* [(209)]. »

Son disciple Baudelaire donnera un tour de plus à la pensée en affirmant « l'identité des deux idées contradictoires, liberté et fatalité[(210)] », car la liberté de l'homme — liberté de faire le mal — est la preuve même de la fatalité — fatalité du mal. Baudelaire répond à une question qu'il avait posée plus tôt : « Qu'est-ce que la liberté ? / Peut-elle s'accorder avec la loi providentielle[(211)] ? » Oui, évidemment, car la liberté — liberté de faire le mal — coïncide avec la Chute et prouve la Loi : « Cette identité, c'est *l'histoire*, histoire des nations et des individus[(212)]. » L'histoire humaine met en œuvre l'identité de la liberté et de la fatalité dans le mal, suivant une vision providentialiste conforme à la doctrine de De Maistre. Telle est bien l'explication de l'unité du pessimisme antimoderne, à la fois moral, historique et théologique.

LA SOCIÉTÉ CONTRE L'INDIVIDU

L'optimisme est une métaphysique, prétendait Brunetière, tandis que le pessimisme est une morale avant de donner lieu à une métaphysique[(213)]. Trois aspects de ce pessimisme moral antimoderne méritent d'être soulignés : l'un social ou politique, l'autre historique, et le dernier individuel.

Pour le pessimiste, le dogme de l'égalité et de la liberté a suscité la haine et produit le despotisme. Les modernes parlent de droits naturels, mais la nature, c'est la force et l'inégalité, comme Pascal l'avait vu, ou la lutte pour la vie. Aussi la justice et l'équité ne peuvent-elles être atteintes qu'en combattant la nature — plus tard la Volonté de Schopenhauer —, grâce à la famille, aux ordres, à l'Église, au roi. Les antimodernes entretiennent une vision organiciste et hiérarchique de la société afin de contenir l'homme naturel. Pour eux, la société, où la solidarité et la

communauté sont exaltées au détriment de l'égalité et de la liberté, passe avant l'individu.

Suivant Burke, les droits naturels des hommes, dont il admet l'existence, et le gouvernement des hommes ne reposent pas sur les mêmes principes : « Le gouvernement des hommes n'est pas établi en vertu de droits naturels qui peuvent exister et existent en effet indépendamment de lui ; et qui, dans cet état d'abstraction, présentent beaucoup plus de clarté et approchent bien plus près de la perfection : mais c'est justement cette perfection abstraite qui fait leur défaut pratique. Avoir droit à toute chose, c'est manquer de toute chose [(214)]. » Sans la société, l'homme est totalement démuni. « Le gouvernement est une invention de la sagesse humaine pour pourvoir aux *besoins* des hommes. Les hommes sont en droit d'obtenir de cette sagesse qu'elle réponde à ces besoins. » Les rapports de l'homme et de la société sont radicalement inverses du modèle rousseauiste. « Parmi ces besoins, il faut compter celui d'exercer sur les passions humaines une contrainte suffisante — cette contrainte qui fait défaut hors de la société civile. » L'homme a donc besoin qu'on le contraigne, non seulement comme individu, mais aussi comme nombre : la contrainte « n'existe pas seulement pour que soient maîtrisées les passions individuelles ; elle veut aussi bien souvent que soient contrecarrées les inclinations des hommes agissant collectivement et en masse, que soit dominée cette volonté collective, et subjuguée cette passion de masse ». Ainsi, à la souveraineté populaire se substitue un autre principe d'autorité : « Le pouvoir nécessaire à cet effet ne peut résider dans les intéressés eux-mêmes ; ce doit être un *pouvoir indépendant*, un pouvoir qui, dans l'exercice de ses fonctions, échappe à cette volonté et à ces passions qu'il est de son devoir de dompter et de soumettre. »

Cet autre pouvoir de contrainte individuelle et collective n'apparaît nulle part dans la Déclaration des droits de l'homme : l'individu, avec sa raison et sa conscience, y est sa propre loi et son propre juge ; et seule la

« volonté générale » peut donner sa légitimité à un gouvernement. Mais la primauté de la liberté individuelle est selon Burke une absurdité au regard des intérêts aussi bien de l'individu que de la société.

L'antimoderne, moralement pessimiste, réagit contre l'individualisme optimiste à la manière du XVIIIe siècle. « Partout où l'individualisme devient prépondérant dans les rapports sociaux, les hommes descendent rapidement vers la barbarie », jugeait Frédéric Le Play, défenseur de la famille, de la religion et de la propriété, « institutions immuables ». « [P]artout, au contraire, où la société est en progrès, les individus recherchent avec empressement les liens de la famille et renoncent sans hésitation à l'indépendance qu'autorisent à la rigueur la loi et la nature des choses [(215)]. »

Seule une théocratie peut reconstituer une société organique et hiérarchisée, ayant Dieu à sa tête et fondée sur la suprématie de l'Église sur l'État : « La religion est le seul contrepoids vraiment efficace aux abus de la suprême puissance », jugeait le docteur Benassis de Balzac [(216)]. Suivant de Maistre, « la politique et la religion se fondent ensemble [(217)] », et une « constitution *écrite* n'est que du papier [(218)] », tandis qu'une constitution naturelle ne saurait être que religieuse ou sacrée, et d'origine divine : « L'homme peut tout modifier […], mais il ne crée rien […]. Comment s'est-il imaginé qu'il avait [le pouvoir] de faire une constitution [(219)] ? » Les droits des peuples ne sont pas écrits ; « ils existent parce qu'ils existent [(220)] », admet de Maistre dans une belle tautologie. Ainsi les constitutions ne peuvent pas être créées *a priori* ou *ex nihilo*, et l'homme est incapable d'établir ou d'abolir les lois fondamentales d'une nation. Une loi constitutionnelle ne fait que sanctionner un droit préexistant et non écrit. L'argument paraît sophistique. On a parlé à ce propos de l'« occasionnalisme » de De Maistre, c'est-à-dire de la confusion entre une constitution politique et une création au sens absolu, laquelle ne peut avoir

d’autre cause que Dieu : « L’homme peut sans doute planter un pépin […] ; mais jamais il ne s’est figuré qu’il avait le pouvoir de faire un arbre[(221)] », tranche de Maistre, comme si cela l’autorisait à établir que l’homme ne peut pas écrire une constitution. C’est que, grâce au providentialisme, de Maistre confond différents types de cause, en l’occurrence les circonstances avec Dieu[(222)]. Pour lui, une constitution est au même titre l’œuvre de Dieu et l’œuvre du temps, de l’histoire, des mœurs et des coutumes. Quand il identifie liberté et fatalité, Baudelaire est lui aussi un « occasionnaliste ».

Selon Bonald, dès la première page de la *Théorie du pouvoir politique et religieux* (1796) — c’est la prémisse de toute son œuvre —, « bien loin de pouvoir *constituer* la société, l’homme, par son intervention, ne peut qu’empêcher que la société ne se *constitue*[(223)] ». Dieu étant l’auteur de tous les États, « on ne peut […] pas *écrire* la constitution ; car la constitution est existence et nature ». En conséquence, « *écrire* la constitution, c’est la renverser[(224)] ». La souveraineté émane de Dieu, thèse que Lamennais reprit dans l’*Essai sur l’indifférence en matière de religion* (1817-1823), et avec laquelle joueront encore au XX^{e} siècle les partisans de la mystique politique, tels Sorel et Péguy, ou les « activistes » de la « sociologie sacrée », ainsi que Bataille et Roger Caillois présentaient en 1938 la communauté du Collège de Sociologie, dont l’ambition était qu’elle « glisse de la volonté de connaissance à la volonté de puissance, devienne le noyau d’une plus vaste conjuration[(225)] ». Caillois, marqué par la lecture de De Maistre, et admirateur de Sorel, en qui il reconnaissait l’inspirateur « de Lénine, de Mussolini et d’Hitler[(226)] », se faisait une « conception pontificale » du pouvoir comme « donnée immédiate de la conscience » inséparable du sacré : « Le pouvoir d’un être sur d’autres êtres, répliquait-il à Léon Blum dont le ministère venait de chuter, institue entre eux une relation irréductible aux formes pures du contrat, puisant son autorité dans l’essence même du fait social et manifestant son aspect impératif sans

intermédiaire ni perte d'énergie[(227)]. » Or Blum n'avait pas incarné cette conception-là du pouvoir : « Il est clair que, pour M. Blum, c'est la légalité qui fonde le pouvoir. Il est à craindre fort que ce soit au contraire le pouvoir qui fonde la légalité[(228)]. » À l'opposé du légalisme de Blum, Caillois loue Saint-Just, « qui affirme le premier qu'on ne règne pas *innocemment*, faisant tomber par cette maxime la tête d'un roi[(229)] », proposition qui séduisait aussi Pierre Klossowski dans sa conférence du Collège pour célébrer le cent cinquantième anniversaire de la Révolution et le régicide comme « simulacre de la mort de Dieu[(230)] ». Au Collège de Sociologie, de 1937 à 1939, Bataille et Caillois affirment le fondement mystique de l'autorité ; ils visent à resacraliser « une société qui s'est elle-même profanisée à un point extrême », suivant le programme de Caillois dans « Le vent d'hiver », sa contribution au manifeste du Collège en tête de la *NRF* de juillet 1938[(231)]. Paulhan s'inquiéta des réactions de lecteurs : « Autres réactions (étrangement régulières) au C[ollège de] S[ociologie] : "Mais pourquoi la *nrf* devient-elle fasciste ?" (Je crois que c'est le ton du *Vent d'hiver*)[(232)]. » D'où les polémiques récurrentes sur la complaisance de Bataille et de Caillois à l'égard du fascisme et du nazisme à la veille de la guerre, ou du moins sur leur ambiguïté durable, sur leur volonté de retarder le moment de trancher. D'où le procès naguère intenté par Daniel Lindenberg au Collège de Sociologie comme « "nouvelle droite" en formation[(233)] », et la prudence de Denis Hollier, reconnaissant dans l'ambivalence indéniable du Collège de Sociologie, notamment de Caillois et de Bataille, les traits d'un « avant-gardisme réactionnaire[(234)] ».

Suivant Bonald, la liberté mène au désordre et à la tyrannie ; la sécurité de la société doit être préservée contre la liberté de l'individu. Ainsi la nécessité du renforcement de l'Église et de l'État se déduit-elle d'une conception pessimiste de la nature humaine, et de l'affirmation des droits de Dieu contre les droits de l'homme. La déclaration de Balzac en tête de *La*

Comédie humaine est connue : « Le christianisme, et surtout le catholicisme, étant, comme je l'ai dit dans *Le Médecin de campagne*, un système complet de répression des tendances dépravées de l'homme, est le plus grand élément d'Ordre Social. […] Le Catholicisme et la Royauté sont deux principes jumeaux. […] J'écris à la lueur de deux Vérités éternelles : la Religion, la Monarchie, deux nécessités que les événements contemporains proclament, et vers lesquelles tout écrivain de bon sens doit essayer de ramener notre pays [(235)]. »

Le Médecin de campagne, mettant à l'œuvre cette doctrine, condamnait déjà la démocratie déduite du philosophisme : « […] le mot *élection* est près de causer autant de dommage qu'en ont fait les mots *conscience* et *liberté*, mal compris, mal définis, et jetés aux peuples comme des symboles de révolte et des ordres de destruction. La tutelle des masses me paraît donc une chose juste et nécessaire au soutien des sociétés [(236)]. » Plaidant pour une société qui soumît l'individu à l'autorité, Balzac jugeait que la démocratie n'y consentirait jamais : « La loi emporte un assujettissement à des règles, toute règle est en opposition aux mœurs naturelles, aux intérêts de l'individu ; la masse portera-t-elle des lois contre elle-même [(237)] ? » Un régime qui protégeât l'individu contre lui-même devenait dès lors indispensable : « De tout ceci résulte la nécessité d'une grande restriction dans les droits électoraux, la nécessité d'un pouvoir fort, la nécessité d'une religion puissante qui rende le riche ami du pauvre, et commande au pauvre une entière résignation [(238)]. »

La société organique doit se subordonner l'individu, comme Bossuet défendait l'idée du sacrifice du particulier à l'intérêt public. Ainsi Bonald réfutait-il les Lumières, sans les complications introduites par de Maistre en voulant trop prouver, car « ce n'est pas à l'homme de constituer la société, mais c'est à la société de constituer l'homme [(239)] ». Ou encore : « D'autres ont défendu la religion de l'homme ; je défends la religion de la société [(240)]. » De Maistre, Bonald et Lamennais soutiennent la thèse de

l'intérêt collectif des hommes contre Benjamin Constant, dont le libéralisme revenait à une défense de l'individu contre l'État. La société est comme un arbre, suivant une image chère à Taine : la famille en est la racine, sur laquelle, suivant Bonald et puis Le Play, se fonde l'État. Balzac claironnera à son tour l'hymne à la famille dans *Le Médecin de campagne* : « La base des sociétés humaines sera toujours la famille. Là commence l'action du pouvoir et de la loi, là du moins doit s'apprendre l'obéissance. Vus dans toutes leurs conséquences, l'esprit de famille et le pouvoir paternel sont deux principes encore trop peu développés dans notre nouveau système législatif. La Famille, la Commune, le Département, tout notre pays est pourtant là. Les lois devraient donc être basées sur ces trois grandes divisions[(241)]. » L'avant-propos de 1842 insistera sur ce point : « Aussi regardé-je la Famille et non l'individu comme le véritable élément social. Sous ce rapport, au risque d'être regardé comme un esprit rétrograde, je me range du côté de Bossuet et de Bonald, au lieu d'aller avec les novateurs modernes[(242)]. » Proust, contemporain de la République, demandera l'indulgence pour l'auteur de *La Comédie humaine* : « […] si la monarchie absolue et le cléricalisme ne sont pas le seul recours de la France, cela rend-il *Le Médecin de campagne* un moins beau livre[(243)] ? »

Dans les *Essais de psychologie contemporaine*, recueillis en 1883, Bourget faisait encore, comme Taine ou Spencer, de l'individu la cellule sociale : « Une société doit être assimilée à un organisme », disait-il dans sa « Théorie de la décadence » (1881). « Comme un organisme, en effet, elle se résout en une fédération d'organismes moindres, qui se résolvent eux-mêmes en une fédération de cellules. L'individu est la cellule sociale[(244)]. » Mais il devait bientôt rejoindre lui aussi Bonald, Balzac et Le Play, et sacrer la famille comme cellule sociale, ou même rejoindre Maurras, dont un apologue antirousseauiste, composé à la Santé en 1937, résuma tardivement toute une longue tradition de pensée : « Le petit poussin brise sa coquille et se met à courir. / Peu de chose lui manque pour crier : "Je suis libre"…

Mais le petit homme ? / Au petit homme, il manque tout[(245)]. » Chez l'homme, né faible, ce n'est pas l'individu qui est premier, mais la communauté : « Le petit homme presque inerte, qui périrait s'il affrontait la nature brute, est reçu dans l'enceinte d'une autre nature empressée, clémente et humaine : il ne vit que parce qu'il en est le petit citoyen[(246)]. » Le système de Maurras se fonde sur une anthropologie pessimiste, à la Hobbes ou à la Schopenhauer : « Il y a une grande part de vérité dans le discours des pessimistes […]. Je voudrais qu'on se résignât à admettre comme certain tout ce qu'ils disent et qu'on ne craignît point d'enseigner qu'en effet l'homme pour l'homme est un vrai loup[(247)]. » Mais, sous l'effet de la famille, première société, se créent des communautés d'amitié et de pitié, sentiments antimodernes opposés à la liberté et à l'égalité.

RÉSIGNÉS À LA DÉCADENCE

Le deuxième trait notable du pessimiste antimoderne est son scepticisme historique. De Maistre et Chateaubriand, théocrates et ultras, défendirent avec acharnement — avec l'énergie du désespoir — la cause de la contre-révolution, mais ils ne crurent jamais à son succès : c'est ce doute essentiel qui les rend antimodernes et fait le charme de leurs propositions les plus tranchantes et scandaleuses. Ils comprirent vite — nouvel effet pervers — que la Restauration, même si elle donnait le pouvoir à la contre-révolution, consolidait les acquis de la Révolution et assurait l'irréversibilité de ses conquêtes. Interrogé en septembre 1818 sur « l'état actuel de la France », de Maistre, qui venait de rencontrer Louis XVIII à Paris en août 1817, à son retour de Saint-Pétersbourg, répondait : « La révolution est bien plus terrible que du temps de Robespierre[(248)]. » Il précisait dans une lettre de 1819 l'horreur que lui faisait la France contemporaine : « *La révolution est debout*, sans doute, et non seulement

elle est debout, mais elle marche, elle court, elle rue […]. La seule différence que j'aperçois entre cette époque et celle du *grand* Robespierre, c'est qu'alors les têtes tombaient et qu'aujourd'hui elles tournent[(249)]. » Magnifiques provocations où tous les mots sont pesés, y compris le « *grand* Robespierre » ! Les girouettes ont succédé à la guillotine. La Restauration est pire que la Terreur, parce que la contre-révolution restait concevable sous la Terreur, parce qu'elle était impliquée logiquement par la Révolution. Ce n'est plus le cas sous la Restauration, qui, avec la charte concédée par Louis XVIII à la France, a entériné la Révolution au lieu d'établir une théocratie. Avec la Restauration, l'espoir de rétablir l'Ancien Régime est irrémédiablement perdu ; il n'y a désormais plus de chances de revenir avant 1789, à l'union mystique du roi et de la nation, à la hiérarchie des ordres et des corps. Chateaubriand se montre tout aussi désabusé : « […] je ne crois pas au droit divin de la royauté, et je crois à la puissance des révolutions et des faits », s'écrie-t-il en août 1830[(250)]. Pour un partisan de l'expérience contre l'abstraction — et les antimodernes, on l'a dit, sont des pragmatistes, ou du moins ils le prétendent —, la Révolution appartient désormais à l'histoire, qui la rend légitime.

Chateaubriand mérite donc bien les sarcasmes de Maurras. La révolution de Juillet, juge Maurras, fut en vérité une bénédiction pour l'écrivain, qu'elle délivra d'une fidélité pesante et à qui elle donna l'occasion d'une grandiose oraison funèbre. Chateaubriand excellait dans la désolation. Il aurait volontiers persévéré, mais « le duc de Bordeaux grandit. Cette douceur est refusée à M. de Chateaubriand de chanter le grand air au service du dernier roi : il se console en regardant le dernier trône mis en morceaux[(251)] ».

De Maistre et Chateaubriand voient tous deux la Révolution comme un tournant irréversible et un point de non-retour. L'histoire ne peut signifier que la décadence. L'aristocratie fut coupable de la Révolution, comme de Maistre l'écrivait dès 1797. Les antimodernes n'ont jamais été du genre à se

consoler dans l'explication de la Révolution par une théorie du complot, comme l'abbé Barruel ou à la manière des contre-révolutionnaires conservateurs qui s'en prenaient à Necker, aux philosophes, aux francs-maçons, aux protestants, aux jansénistes ou aux juifs, et pensaient pouvoir redresser leurs torts. Rien de tel chez de Maistre, ancien franc-maçon qui jugeait cette thèse absurde : « Il n'y a point de hasard dans le monde, et même, dans un sens secondaire il n'y a point de désordre, en ce que le désordre est ordonné par une main souveraine qui le plie à la règle, et le force de concourir au but[(252)]. » Ainsi « la Révolution française a pour cause principale la dégradation morale de la Noblesse[(253)] », ou encore, « la noblesse française ne doit s'en prendre qu'à elle-même de tous ses malheurs ; et lorsqu'elle en sera bien persuadée, elle aura fait un grand pas[(254)] ».

De Maistre n'espéra jamais voir rétabli l'ordre ancien. Dans son discours de 1794 à Mme de Costa, qui venait de perdre son fils pour la défense de la Savoie contre la France révolutionnaire, discours où il ébaucha les *Considérations sur la France*, le doute ne l'effleurait plus : « Il faut avoir le courage de l'avouer, Madame : longtemps nous n'avons point compris la révolution dont nous sommes les témoins ; longtemps nous l'avons prise pour un *événement*. Nous étions dans l'erreur : c'est une *époque* ; et malheur aux générations qui assistent aux époques du monde[(255)] ! » Un événement pourrait être contredit par un autre événement, mais on ne revient pas sur un changement d'époque. Entre l'événement et l'époque, il y a la différence de la quantité et de la qualité. Le contraire de la Révolution ne saurait être une Révolution contraire, désormais empêchée.

C'est pourquoi, n'en déplaise à Maurras, l'expérience commande de prendre la Révolution pour un fait. Évoquant le choix de Fouché comme ministre de la Police en 1815, Chateaubriand relate un entretien avec Louis XVIII, qui n'en disconvient pas lui-même : « "[…] pardonnez à ma

fidélité : je crois la monarchie finie.” / Le Roi garda le silence ; je commençais à trembler de ma hardiesse, quand Sa Majesté reprit : / “Eh bien, monsieur de Chateaubriand, je suis de votre avis [(256)].” »

La monarchie et l’Église étaient entrées en décadence avant la Révolution, depuis que le traditionalisme et le surnaturalisme avaient été remplacés par la croyance au progrès et la confiance dans la science. Ballanche s’en prenait à Louis XIV, qui « avait renversé sans élever », qui avait « réglé le présent sans régler l’avenir », avec cette conséquence : « Depuis Louis XIV, en effet, la monarchie française était un véritable interrègne [(257)]. » C’est un refrain de Chateaubriand, qui lit l’histoire du royaume et perçoit la décadence de la vieille France dans la très longue durée : « L’ancienne constitution de la France fut attaquée par la tyrannie de Louis XI, affaiblie par le goût des arts et les mœurs voluptueuses des Valois, détériorée sous les premiers Bourbons par la réforme religieuse et les guerres civiles, terrassée par le génie de Richelieu, enchaînée par la grandeur de Louis XIV, détruite enfin par la corruption de la régence et la philosophie du XVIIIe siècle [(258)]. » La conséquence logique est imparable et magistrale : « La révolution était achevée lorsqu’elle éclata : c’est une erreur de croire qu’elle a renversé la monarchie ; elle n’a fait qu’en disperser les ruines, vérité prouvée par le peu de résistance qu’a rencontré la révolution. […] La vieille France n’a paru vivante, dans la révolution, qu’à l’armée de Condé et dans les provinces de l’Ouest [(259)]. » Dans ce verdict hautain et ravageur, on sent la satisfaction de lucidité qu’il donne quand même à son auteur.

Longtemps avant Tocqueville, qui devait affirmer : « La Révolution a achevé soudainement par un effort convulsif et douloureux, sans transition, sans précaution, sans égards, ce qui se serait achevé peu à peu de soi-même à la longue [(260)] », mais après la désillusion de la Restauration, l’argument de l’inanité de la Révolution figurait sous la plume de Chateaubriand. « La révolution était achevée lorsqu’elle éclata » : elle avait eu lieu avant d’avoir

lieu, et son déclenchement ne fut que l'acte de son dénouement. Elle est donc nulle et non avenue, et elle ne marqua pas avec l'Ancien Régime la rupture que l'on croit. C'est pourquoi Marc Fumaroli peut dire que les « intuitions fortes » des *Études historiques* de Chateaubriand, publiées en 1831 « et faufilées à nouveau dans la riche texture des *Mémoires d'outre-tombe* », deviendront des « certitudes argumentées » dans *L'Ancien Régime et la Révolution* [(261)], dont le grand mot sera « déjà ». La propriété foncière était « déjà très partagée », et la Révolution n'a fait qu'étendre sa distribution [(262)] ; « tout marchait déjà depuis longtemps vers la démocratie [(263)] » ; la centralisation administrative était déjà acquise, et la Révolution n'a fait que la consolider [(264)] ; l'abolition des provinces et l'avènement des départements appartenaient à l'ordre des choses [(265)] ; et les droits de l'homme eux-mêmes étaient en bonne partie institués en 1789 : « Bien avant la Révolution, les édits du roi Louis XVI parlent souvent de la loi naturelle et des droits de l'homme [(266)]. » Jusqu'à ce paradoxe qui est le coup de pied de l'âne : « Le régime qu'une révolution détruit vaut presque toujours mieux que celui qui l'avait immédiatement précédé, et l'expérience apprend que le moment le plus dangereux pour un mauvais gouvernement est d'ordinaire celui où il commence à se réformer [(267)]. »

En libéraux pour qui le plus grand mal français tenait au centralisme, Tocqueville puis Taine ont exagéré la continuité de l'Ancien Régime et de la Révolution [(268)], au point que Jean-Jacques Ampère, ami de Tocqueville, se demandait, après avoir lu *L'Ancien Régime et la Révolution*, « ce que la Révolution [avait] changé et pourquoi elle s'[était] faite [(269)] », mais, avant eux, Chateaubriand était encore moins nuancé, quand il niait que la Révolution ait rien inventé en exécutant Louis XVI : « […] l'Aristocratie et la Théocratie ont jugé et condamné des rois longtemps avant que la démocratie ait suivi cet exemple », rappelait-il en 1831, dans l'importante préface des *Études historiques* [(270)], avant de préciser dans l'*Analyse*

raisonnée de l'histoire de France : « […] il faut reconnaître que l'aristocratie et la théocratie avaient jugé, déposé et tué des souverains avant que la démocratie imitât cet exemple[(271)]. » On comprend qu'un tel fatalisme supérieur, limitant l'originalité sinon la culpabilité des révolutionnaires, ait exaspéré tous les bords. La thèse condamna Tocqueville au purgatoire durant un siècle, tandis que Maurras faisait de Chateaubriand sa bête noire : « Chateaubriand n'a jamais cherché, dans la mort et dans le passé, le transmissible, le fécond, le traditionnel, l'éternel : mais le passé, comme passé, et la mort, comme mort, furent ses uniques plaisirs. Loin de rien conserver, il fit au besoin des dégâts, afin de se donner de plus sûrs motifs de regrets[(272)]. »

ÊTRE L'HOMME DE SON TEMPS

Le troisième aspect notable du pessimisme antimoderne est l'anxiété individuelle qui résulte de la conviction de la décadence historique. Chateaubriand est moderne par le sentiment de l'irréversibilité du temps, antimoderne par l'identification de cette irréversibilité à un déclin. Cela est manifeste dès la première Restauration, à un moment où un peu de satisfaction eût été pardonnable, et un peu d'optimisme opportun : « En vain voudriez-vous revenir aux anciens jours : les nations comme les fleuves ne remontent point vers leurs sources […]. Le temps change tout, et l'on ne peut pas plus se soustraire à ses lois qu'à ses ravages[(273)]. » Comme un rappel à l'ordre, l'image est radicale : Chateaubriand fait de l'histoire une chute, une dégradation. Développant le même thème dans ses *Réflexions politiques* de novembre 1814, en défense de la charte, l'inquiétude est explicite : « Tout change, tout se détruit, tout passe. On doit pour bien servir sa patrie se soumettre aux révolutions que les siècles amènent, et pour être l'homme de son pays il faut être l'homme de son

temps[(274)]. » Le moins qu'on puisse dire, c'est que Chateaubriand n'embrasse pas la Restauration avec enthousiasme. « Homme de son temps (hélas, c'est presque une injure !) », répliquera Barbey d'Aurevilly[(275)], dénonçant la faiblesse d'un écrivain qui, « élevé à l'école des Révolutions, a cru que le moyen de les arrêter était de leur donner la main[(276)] ». Barbey préfigurait les griefs de Maurras contre Chateaubriand, propagandiste de la charte.

« Il faut être l'homme de son temps » : aucune déclaration ne résumerait mieux le dilemme de l'antimoderne, regardant vers le passé et agréant le présent, divisé contre lui-même. Le changement est la loi du monde. À la différence de Bonald, avec qui il fonda *Le Conservateur* en 1818, Chateaubriand ne croyait pas à d'autres lois éternelles que celle-là, et il ne pensait pas qu'arrêter ni renverser le temps fût concevable : « L'immobilité politique est impossible ; force est d'avancer avec l'intelligence humaine. Respectons la majesté du temps ; contemplons avec vénération les siècles écoulés, rendus sacrés par la mémoire et les vestiges de nos pères ; toutefois n'essayons pas de rétrograder vers eux, car ils n'ont plus rien de notre nature réelle, et si nous prétendions les saisir, ils s'évanouiraient[(277)]. »

D'où l'inconsolable chagrin de l'antimoderne, nostalgie moins psychologique qu'historique, ou bien psychologique au sens des *Essais de psychologie contemporaine* de Bourget, comme une mentalité d'époque. La Révolution créa une nouvelle sensibilité historique antimoderne, faite de plaisirs et de peines, pour laquelle l'histoire nationale s'identifiait à une aventure personnelle. Chateaubriand devint le héros d'une jeune génération romantique et légitimiste à la sentimentalité doloriste inspirée par les malheurs des Bourbons et du roi-martyr. Depuis les massacres de la Révolution, en passant par l'exécution du duc d'Enghien et l'assassinat du duc de Berry, la mélancolie et le fétichisme furent inséparables du culte antimoderne de la monarchie, des ruines et de l'histoire. Chateaubriand fut un peintre des ruines, un historien des civilisations disparues, même s'il

n’était pas politiquement un fétichiste du passé, mais un pragmatiste insistant sur les faits et sur la valeur de la liberté, féodale et moderne. Et son arrogance faisait qu’il ne craignait pas même de donner des leçons au roi. « [J]e plaide une cause où tout se tournerait de nouveau contre moi, si elle triomphait », dit-il encore lors de sa dernière apparition à la Chambre des pairs en 1830, avouant le désespoir de sa fidélité contre nature[(278)]. Chateaubriand fut un adepte de la double vérité, un dandy, un prophète amer et désenchanté : « Inutile Cassandre » ou « Vive le roi, quand même ! ». Ces cris le délivrent et le livrent.

Après Chateaubriand, spleen et mélancolie contaminent toute l’œuvre de Baudelaire : « Je suis comme le roi d’un pays pluvieux, / Riche, mais impuissant, jeune et pourtant très vieux[(279)]. » Dans « Le Cygne », le poète résiste aux transformations de la capitale : « Paris change ! mais rien dans ma mélancolie / N’a bougé[(280)] ! » Le dernier et le plus long fragment de *Fusées*, vraisemblablement destiné au *Spleen de Paris*, commence par ces mots : « Le monde va finir. La seule raison pour laquelle il pourrait durer, c’est qu’il existe[(281)]. » Le pessimisme inspire à Baudelaire une vision apocalyptique de l’avenir, où philosophie, politique, morale et théologie se rejoignent. « Je m’ennuie en France, surtout parce que tout le monde y ressemble à Voltaire. / […] *Voltaire*, ou *l’anti-poète*, le roi des badauds, le prince des superficiels, l’anti-artiste, le prédicateur des concierges […]. Voltaire, comme tous les paresseux, haïssait le mystère[(282)]. »

LA FIN D’UN ANTIMODERNE

La vogue du pessimisme envahit la scène littéraire parisienne en 1884, entre les premiers *Essais de psychologie contemporaine* de Bourget, publiés dans *La Nouvelle Revue* en 1881 et 1882, recueillis en volume chez Lemerre, en octobre 1883, où la présence du terme restait discrète,

cantonnée aux chapitres sur Baudelaire — « Le pessimisme de Baudelaire » y figure dans un sous-titre —, Flaubert ou Taine, et les *Nouveaux essais*, publiés dans *La Nouvelle Revue* entre 1883 et 1885, recueillis en volume en novembre 1885, où le mot figure partout et où l'entreprise entière est présentée après coup comme l'étude des « causes du pessimisme des jeunes gens d'aujourd'hui [(283)] », causes découvertes chez les écrivains à la mode, Dumas fils, les Goncourt, Leconte de Lisle, Tourgueniev, Amiel.

Le débat sur le pessimisme fut intense en 1885, après le premier succès de librairie de Bourget, *Cruelle énigme*, roman de la corruption d'un jeune homme pur par une femme impudique, suivant la formule éprouvée : « La Dalila éternelle avait une fois de plus accompli son œuvre [(284)]. » Bourget fut accusé non seulement de décrire trop complaisamment le pessimisme contemporain, mais de contribuer aussi à son progrès, manifeste dans plusieurs œuvres récentes, comme *À rebours* de Huysmans (1884) ou *Les Complaintes* de Laforgue (1885) [(285)], confirmé par la curiosité pour le *Journal* d'Amiel lors de sa publication en 1883-1884 [(286)], et renforcé par l'audience de la pensée de Schopenhauer, à laquelle Brunetière lui-même se convertit en 1885. Une bouffée de mal du siècle frappait derechef la jeunesse, qui réagissait à la Commune et au triomphe de l'opportunisme républicain comme elle l'avait fait après la chute de l'Empire et durant la Restauration. *Bel-ami* de Maupassant et *La Course à la mort* d'Édouard Rod, romans de la même année 1885, et aussi déprimants, cyniques et désabusés que *Cruelle énigme*, lui furent associés. On reprochait donc à Bourget d'être un décadent qui propageait la décadence.

En France, tout le courant antimoderne, y compris le positivisme de Taine et le scepticisme de Renan, les diatribes de Flaubert dans ses romans et de Baudelaire dans ses poèmes en vers et surtout en prose — la correspondance de Flaubert était encore inédite et les aphorismes les plus choquants de Baudelaire, dans *Mon cœur mis à nu* et *Fusées*, ne seront publiés qu'en 1887 dans ses *Œuvres posthumes* —, avait préparé le succès

de Schopenhauer. En témoignent les *Essais de psychologie contemporaine*, où tous les ingrédients du pessimisme apparaissent, mais non pas encore le système qui en fonde l'unité.

Ce fut le moment où Brunetière se réappropria la philosophie de Schopenhauer, d'abord promue par des républicains bon teint, tels Challemel-Lacour et Auguste Burdeau, modèle du Bouteiller des *Déracinés* de Barrès. « Schopenhauer, allié involontaire de la gauche jusqu'ici, allait être annexé par la droite », suivant l'analyse de René-Pierre Colin [(287)]. Dans un compte rendu de *Bel-ami* de Maupassant et de *Cruelle énigme*, « Le pessimisme dans le roman », Brunetière juge alors que le pessimisme n'est dangereux ni esthétiquement, car « Les plus désespérés sont les chants les plus beaux », comme l'écrivait Musset dans *La Nuit de mai* (1835), ni moralement, car il incite à la vertu, pousse au dévouement, à la pitié et à la charité, et donne une raison de vivre qui guérit du désespoir qui l'avait fait naître [(288)]. Dans une conférence publiée dans la *Revue bleue* en janvier 1886, il compare Schopenhauer à Chamfort et à Rivarol, associe le pessimisme au mal du siècle comme réaction à la banqueroute de la Révolution, et en fait un idéalisme : « Ce sont les pessimistes qui ont inventé l'idéal ; les optimistes ont toujours été contents de la réalité [(289)]. » D'abord réticent en 1879, identifiant le pessimisme à l'égoïsme et à la jouissance, mais visiblement sans avoir lu Schopenhauer ni Hartmann [(290)], Brunetière est désormais séduit par une pensée qui ébranle l'hégélianisme régnant et qui conteste le rôle dominant de l'intelligence chez l'homme. Avant Schopenhauer, dit-il, seul Pascal, en rappelant que « le cœur a ses raisons », avait soupçonné que l'intelligence ou l'entendement ne suffisait pas à rendre compte de notre nature. Une fois de plus, Pascal est la référence antimoderne. Schopenhauer « dépossède l'intelligence de la royauté qu'elle avait exercée jusqu'alors », en mettant « la substance et l'essence de l'homme dans la volonté [(291)] ». Le philosophe était mis au service non seulement de l'anti-hégélianisme, mais aussi de

l'antimatérialisme et de l'idéalisme, durant les années où Bergson préparait l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), qui devait poursuivre le procès de l'intelligence conceptuelle et relancer la querelle du moderne et de l'antimoderne à la génération suivante.

Le pessimisme s'alimente dans le scepticisme à l'égard de la loi du progrès. Alors que l'optimisme, ou l'idée que « la vie est bonne », mène à la paresse et à l'égoïsme, le pessimisme permet de fonder une morale individuelle et sociale sur l'idée, très baudelairienne même si elle figure chez Brunetière, que « la morale est le contraire de la nature[(292)] ». Le pessimisme n'entretient nullement l'inertie, mais il est « le principe même et le ressort de la véritable activité[(293)] ». La « négation du vouloir-vivre » n'étant que le terme idéal de la morale du pessimisme, celle-ci « développe en lui tout ce qu'il y a de ressorts et d'énergie pour l'action[(294)] », attitude que Brunetière compare à celles des jansénistes au XVII^e^ siècle. Pascal, Schopenhauer, Baudelaire : telle est la généalogie antimoderne qui s'affirme avant la fin du XIX^e^ siècle, grâce à Brunetière notamment.

Bourget lui-même répondit aux mises en cause dont il était l'objet sur un tout autre ton que Brunetière[(295)]. Loin d'adopter le pessimisme, il se défendit de l'avoir répandu et fit valoir qu'il s'était borné à en observer les progrès. Affaire de génération, il en voyait les causes dans l'invasion de 1870, la guerre civile de 1871, les incertitudes politiques de la décennie suivante, la rancœur des anciennes classes chassées du pouvoir par l'instauration de la République, les nécessités de la lutte pour la vie, l'insalubrité de l'existence à Paris, la mode du cosmopolitisme, etc., mais la racine même du pessimisme tenait à l'incapacité moderne d'adhérer à une foi. Cette impuissance à croire rendait mélancoliques des jeunes gens pleins d'énergie, mais retenus par le doute. La jeunesse, suivant Bourget, ne se satisfaisait donc pas de son pessimisme, mais exprimait à travers lui son aspiration à un nouvel idéal. Bourget et Brunetière, qui se connaissaient avant 1870 et avaient été proches, se séparaient sur le pessimisme, et leur

divergence était remarquable. Alors que pour Brunetière le pessimisme constituait une réponse morale légitime au progressisme et au scientisme, un pas vers la charité sinon vers le catholicisme, pour Bourget il n'était que le symptôme d'un manque d'idéal.

Bourget semblait prêt à renier le pessimisme, dès qu'un idéal s'offrirait à lui. Parfait spécimen de l'antimoderne dans son étude de 1881 sur Baudelaire, il en vient à dénoncer le scepticisme et le dilettantisme, l'individualisme et le nihilisme qui avaient marqué ses débuts. Sommé de guérir les maladies qu'il avait non provoquées, mais diagnostiquées, il s'apprêtait à abjurer le pessimisme antimoderne, que nul n'a mieux illustré que lui, et à verser dans la simple réaction. Dans sa *Physiologie de l'amour moderne*, publiée dans *La Vie parisienne* en 1888-1889, tandis qu'il composait de l'autre main *Le Disciple*, un publiciste ami du narrateur prépare un grand ouvrage intitulé *Du droit divin dans ses rapports avec le droit historique*, où ce « Bonaldiste Tainien » établit la thèse même de Maurras, à savoir « l'identité entre la conception scientifique et moderne de l'évolution par hérédité et la monarchie [(296)] ».

Bourget penchait déjà vers Bonald. Aucune trajectoire ne paraît plus exemplaire du basculement de l'antimoderne dans l'ordre moral et le conservatisme social que celle qui mena Bourget des *Essais de psychologie contemporaine* en 1883 au *Disciple* en 1889. Il devait du reste se rapprocher bientôt de Maurras et se réclamer, dans une lettre de 1900 insérée dans l'*Enquête sur la monarchie*, de Bonald, Balzac, Le Play et Taine, « les plus grands génies de philosophie sociale qu'ait eus la France du XIX^e^ siècle, — et [qui] tous les quatre ont conclu de même à la condamnation définitive des faux dogmes de 89 [(297)] ». Bourget était désormais un optimiste. En revanche, le pessimisme foncier de l'antimoderne situe celui-ci aux antipodes de l'Action française, dont le ballon d'essai fut les *Trois idées politiques*, que Maurras dédia à Bourget en 1898, et dont la préface de *L'Avenir de l'intelligence* fut le manifeste en 1905, s'achevant sèchement

sur ces mots qui éloignaient à jamais Bourget de Chateaubriand et de Baudelaire : « Tout désespoir en politique est une sottise absolue [(298)]. »

Bernanos, fâché avec le chef de l'Action française depuis 1932, s'opposera vivement à ce décret de Maurras en 1939. Pour Bernanos, de plus en plus antimoderne, un héros devait avoir connu le désespoir, comme Chateaubriand, refusant de se rallier en 1830, fidèle à une famille déchue par un sentiment héroïque de l'honneur. La rage de Bernanos contre Maurras est extrême : « Aux yeux de ce petit bourgeois humaniste, […] le désespoir n'est qu'un aveu d'impuissance, une manière d'aller se coucher [(299)]. » Si Maurras, « petit bourgeois humaniste », ne doute jamais de rien, c'est qu'il manque de « vie intérieure surnaturelle », car « [p]our être tenté du désespoir, il faudrait d'abord avoir aimé ». Pour Bernanos, en revanche, « [q]ui n'a pas une fois désespéré de l'honneur ne sera jamais un héros ».

Chapitre IV

PÉCHÉ ORIGINEL

Une citation de Baudelaire sera la meilleure introduction de la quatrième figure, religieuse ou théologique, de l'antimoderne. Contre la métaphysique moderne du progrès, Baudelaire réaffirme la théologie du péché originel, fondement du mal universel. On lit dans *Mon cœur mis à nu* : « Théorie de la vraie civilisation. / Elle n'est pas dans le gaz, ni dans la vapeur, ni dans les tables tournantes, elle est dans la diminution des traces du péché originel [(300)]. » C'est la première citation des *Œuvres posthumes* de Baudelaire, tout juste publiées en 1887 par Eugène Crépet, que Nietzsche consigne dans son cahier au début de 1888 à Nice, à la suite des fragments qui seront publiés après sa mort sous le titre *La Volonté de puissance* [(301)]. La thèse de Baudelaire sur le péché originel découle logiquement de ses nombreux partis pris contre-révolutionnaires, antiphilosophiques et pessimistes. Le seul progrès digne de ce nom ne serait pas un progrès technique, mais un progrès moral : « Il ne peut y avoir de progrès (vrai, c'est-à-dire moral) que dans l'individu et par l'individu lui-même [(302)]. » Baudelaire choisit l'anthropologie de Hobbes ou de De Maistre contre celle de Rousseau, lorsqu'il insiste par exemple sur « l'indestructible, éternelle, universelle et ingénieuse férocité humaine [(303)] ». La communauté humaine est régie par l'inimitié, et la conclusion politique va de soi : « Il n'y a de gouvernement raisonnable et

assuré que l'aristocratique. / Monarchie ou république basées sur la démocratie sont également absurdes et faibles[(304)]. » Ou encore : « L'homme, c'est-à-dire chacun, est si *naturellement* dépravé qu'il souffre moins de l'abaissement universel que de l'établissement d'une hiérarchie raisonnable[(305)]. »

Une lettre de 1856 à Alphonse Toussenel, par ailleurs auteur des *Juifs, rois de l'époque* (1845), condense les thèses antimodernes de Baudelaire, historique, politique, morale et théologique : « Qu'est-ce que le *Progrès indéfini* ! qu'est-ce qu'une société qui n'est pas aristocratique ! Ce n'est pas une société, ce me semble. Qu'est-ce que l'homme *naturellement* bon ? où l'a-t-on connu ? L'homme naturellement bon serait un *monstre*, je veux dire un *Dieu*. » Les diverses notions antimodernes se tiennent : l'hostilité au progrès, à la démocratie, à la doctrine du bon sauvage. Baudelaire poursuit : « Toutes les hérésies auxquelles je faisais allusion tout à l'heure ne sont, après tout, que la conséquence de la grande hérésie moderne, de la doctrine *artificielle*, substituée à la doctrine naturelle, — je veux dire la suppression de l'idée du péché *originel*. […] la *nature* entière participe du péché originel[(306)]. » À la base de l'antimoderne se trouve la foi dans le péché originel, tandis que la décadence moderne, sous tous ses aspects, résulte de l'abjuration de cette foi.

Les illusions modernes se déduiraient ainsi de la méconnaissance du péché originel. L'erreur du XVIII^e^ siècle est d'avoir posé la nature, et non le péché, comme fondement du beau : « La plupart des erreurs relatives au beau naissent de la fausse conception du XVIII^e^ siècle relative à la morale. La nature fut prise dans ce temps-là comme base, source et type de tout bien et de tout beau possibles. La négation du péché originel ne fut pas pour peu de chose dans l'aveuglement général de cette époque[(307)]. » La beauté date du péché ; elle est inséparable de la mélancolie ; elle est satanique.

En 1862, Baudelaire conclut en ces termes son compte rendu des *Misérables* de Victor Hugo, roman dont il n'aime guère l'humanisme et qui

lui donne des envies de sadisme : « Hélas ! du Péché Originel, même après tant de progrès depuis si longtemps promis, il restera toujours bien assez de traces pour en constater l'immémoriale réalité [(308)] ! » Dans « Le Voyage », conclusion des *Fleurs du mal* en 1861, « Le spectacle ennuyeux de l'immortel péché » est partout la condition de l'homme : « Tel est du globe entier l'éternel bulletin [(309)]. »

Nous savons ce que Baudelaire doit à de Maistre et à Chateaubriand. Pour de Maistre, « qui expliquait tout par l'origine, le *péché originel* suffisait », rappelait Barbey d'Aurevilly [(310)]. La religion fait partie intégrante du programme contre-révolutionnaire et antimoderne, comme retour à la volonté divine contre la volonté du peuple, comme réaction au « Il faut décatholiciser la France » de Mirabeau et au *Credo* du *Père Duchesne*, rendus responsables de la chute du pays. Balzac, dans *Le Médecin de campagne*, Bloy et bien d'autres l'attestent. Le jeune Bernanos, alors en classe de philosophie et lecteur de Chateaubriand, de Balzac, de Barbey d'Aurevilly, de Bourget, de Pascal et de Drumont, décrétait en 1906, à propos de l'Action française : « L'égalité, la liberté et la fraternité leur semble[nt] de la théologie, de la philosophie pure, "anti-réelle". Grattez un démocrate, vous trouverez un théologien [(311)]… » Propos sans doute banal sur l'abstraction démocratique. Mais la différence antimoderne de Bernanos se faisait aussitôt entendre, bien avant sa rupture avec Maurras, quand il réaffirmait le dogme du péché originel contre le culte du progrès et le christianisme social de Marc Sangnier : « Eh ! qui songe à blâmer, au point de vue des principes, toutes les longues phrases du *Sillon* ! Mais pourquoi diable vouloir appliquer ç[a] en ce monde ! Il faut croire au perfectionnement indéfini de l'espèce humaine, il faut passer par-dessus le péché originel et la commune détresse [(312)]. » Par la religion catholique, ou du moins par le péché originel, car il en retient cela seul, l'antimoderne tente de réunifier et de réorganiser le monde en humiliant l'*hubris* sacrilège

des modernes, en réaffirmant la vérité éternelle de la Chute et de la « loi providentielle », comme dit Baudelaire après de Maistre [(313)].

PUNITION ET RÉGÉNÉRATION

Pour de Maistre, si la Révolution ne fut pas un complot de philosophes ou de francs-maçons, elle fut voulue par la Providence, et elle indiqua la volonté de Dieu de punir la France pour son impiété, son immoralité et la dégradation de ses mœurs sous l'Ancien Régime. Cette théorie providentialiste était apparue dès 1789, chez l'abbé Barruel notamment [(314)], mais à la thèse de la Révolution comme punition, de Maistre, toujours dialecticien, devait ajouter la contre-thèse de la régénération. Les deux moments — punition et régénération — sont toujours joints dans sa pensée, dès sa première expression structurée dans les *Considérations de la France* : « On ne saurait trop le répéter, ce ne sont point les hommes qui mènent la révolution, c'est la révolution qui emploie les hommes. On dit fort bien, quand on dit *qu'elle va toute seule*. Cette phrase signifie que jamais la Divinité ne s'était montrée d'une manière si claire dans aucun événement humain. Si elle emploie les instruments les plus vils, c'est qu'elle punit pour régénérer [(315)]. » La Révolution *« va toute seule »*, elle dévore ses enfants, parce qu'elle est écrite sur un plan supérieur. De Maistre recourt à une superbe image dialectique, renforcée par l'homophonie, pour enfermer sa théorie de l'histoire comme palimpseste divin : « Si la Providence *efface*, sans doute c'est pour *écrire* [(316)]. »

Ainsi se construit la notion maistrienne, bien connue grâce à Baudelaire, de la *réversibilité*, c'est-à-dire « le dogme universel, et aussi ancien que le monde, de la réversibilité des douleurs de l'innocence au profit des coupables [(317)] », ou encore le dogme « de l'innocence payant pour le

crime », formulation terrifiante où il apparaît que de Maistre entend en termes sacrificiels la doctrine chrétienne de la communion des saints.

De Maistre donne en effet à la doctrine catholique une inflexion curieuse et hérétique qui marquera toute la tradition antimoderne dans sa démesure tragique : « Le péché originel, qui explique tout et sans lequel on n'explique rien, se répète malheureusement à chaque instant de la durée, quoique d'une manière secondaire. » Le comte formule cette proposition paradoxale dans *Les Soirées de Saint-Pétersbourg*, au début du deuxième entretien [(318)]. Aux yeux de De Maistre, dont le comte est ici le porte-parole, le péché originel n'a pas eu lieu une fois pour toutes — *unum est origine*, suivant le décret du concile de Trente —, mais il se reproduit incessamment et il est en somme continuel. Certes, de Maistre prend soin d'ajouter que si le péché originel se répète, c'est de « manière secondaire ». La restriction est indispensable, car la doctrine du péché originel continué, centrale dans la « métapolitique » maistrienne, ne semble pas entièrement catholique, et témoigne peut-être d'une influence que le « royaliste savoisien » subit de ses pires ennemis : les hommes des Lumières.

LE PÉCHÉ ORIGINEL CONTINUÉ

Les Soirées de Saint-Pétersbourg ont comme sujet le gouvernement temporel de la Providence [(319)]. Le premier entretien a débuté sur un constat terrible pour le chrétien, constat que de Maistre nomme « le grand scandale de la raison humaine » (le mot *scandale* étant à prendre au sens propre : ce qui fait obstacle à la foi, ce qui risque de la faire perdre). Il s'agit, suivant la formulation abrupte du sénateur, deuxième interlocuteur des *Soirées*, russe et illuministe, d'un double constat, « le bonheur des méchants, le malheur des justes », qui fait craindre que Dieu soit l'auteur du mal [(320)]. L'abbé Nicolas-Sylvestre Bergier (1718-1790) — bel exemple d'antiphilosophe,

lecteur avide des livres interdits, lié aux philosophes, fréquentant leur milieu, soumettant sa réfutation du *Système de la nature* (1770) de d'Holbach à Diderot et à d'Alembert, et à d'Holbach lui-même [(321)] —, théologien le plus lu du temps de De Maistre et réimprimé tout au long du XIX^e^ siècle [(322)], écrivait dans les premières lignes de l'article « Mal » de son *Dictionnaire de théologie* (1788-1790), partie de l'*Encyclopédie méthodique* de Panckoucke, héritière des Lumières : « […] la question de l'origine du mal a été, dans tous les temps, l'écueil de la raison humaine. » Il posait la question aussi ouvertement que le sénateur : « Comment un Dieu créateur, tout-puissant, souverainement bon, a-t-il pu produire du *mal* dans ce monde [(323)] ? » Contre le sénateur, le comte mettait aussitôt en avant une série de réfutations, d'ailleurs contradictoires.

Premièrement : non, tous les méchants ne sont pas heureux, et tous les justes ne sont pas malheureux. La prospérité du vice et les infortunes de la vertu ne forment nullement une constante : il est « évidemment FAUX *que le crime soit en général heureux et la vertu malheureuse dans ce monde* [(324)] ». Mais on ne peut nier qu'il y ait en effet des justes malheureux et des méchants heureux. La raison en est que « les biens et les maux sont une espèce de loterie où chacun, sans distinction, peut tirer un billet blanc ou noir ». La distribution du bonheur et du malheur est aléatoire ; elle se fait indépendamment de l'innocence et de la méchanceté. La question initiale doit donc être formulée autrement : *« […] pourquoi, dans l'ordre temporel, le juste n'est[-il] pas exempt des maux qui peuvent affliger le coupable, et pourquoi le méchant n'est[-il] pas privé des biens dont le juste peut jouir ? »* Autrement dit, pourquoi des méchants sont-ils heureux et des justes, malheureux ? Le comte dissocie alors les deux oppositions conceptuelles de départ — heureux ou malheureux, juste ou méchant —, dont l'expérience montre qu'elles ne sont pas superposables, ni dans un sens ni dans l'autre. « Si l'homme de bien souffrait parce qu'il est homme de bien, et si le méchant prospérait de même parce qu'il est

méchant, l'argument serait insoluble ; il tombe à terre si l'on suppose seulement que le bien et le mal sont distribués indifféremment à tous les hommes [(325)]. » Si l'on veut bien tenir compte de tout le genre humain et non pas de l'individu innocent ou méchant, la loi n'est pas injuste comme elle le semble si l'on s'attache au sort d'un seul individu. Or, suivant le comte, « une loi générale, si elle n'est injuste pour tous, ne saurait l'être pour l'individu ». Vu de haut, du point de vue du genre humain, la justice est donc respectée : « La loi juste n'est pas celle qui a son effet sur tous, mais celle qui est faite pour tous ; l'effet sur tel ou tel individu n'est plus qu'un accident. » Le tremblement de terre de Lisbonne punit indifféremment des innocents et des coupables, mais il ne peut plus être dit que Dieu soit l'auteur du mal : « *Le mal est sur la terre* ; […] mais de plus : *Il y est très justement et Dieu ne saurait en être l'auteur* [(326)]. » Élisabeth de France monte un jour sur l'échafaud, Robespierre l'y succède bientôt ; elle est innocente et il est criminel ; il n'y a pourtant nul scandale à leur sort commun : *« Tout homme en qualité d'homme est sujet à tous les malheurs de l'humanité* [(327)]. » Il reste quand même que cette distribution du bonheur et du malheur qui ne fait nulle acception de l'innocence ou de la méchanceté des individus n'est pas encore totalement satisfaisante. Le comte passe donc à un deuxième argument.

Deuxièmement donc, il n'y a pas égale répartition du bonheur et du malheur dans la vie terrestre entre les justes et les méchants. Là encore, il ne faut pas s'en tenir à l'individu, car, en moyenne, les justes sont finalement plus heureux et les méchants plus malheureux dès ce monde-ci : « La loi générale, la loi visible, et visiblement juste, est *que la plus grande masse de bonheur, même temporel, appartient, non à l'homme vertueux, mais à la vertu* [(328)]. » Par exemple, les méchants, qui vivent des existences plus vicieuses, moins tempérées que les justes, souffrent en général dans leur corps de plus de maladies que les justes [(329)]. Globalement, la vertu est récompensée et le vice est puni dans ce monde ; notamment, le châtiment

de la méchanceté est la prérogative du souverain. C'est ici que prend place la plus célèbre page de De Maistre, son développement sur le bourreau qui fonde la justice comme bras séculier de la Providence : il n'y a donc pas d'impunité du crime dans l'ordre temporel [(330)]. Et de Maistre de réfuter toutes les objections tirées des erreurs de la justice et des prétendues « affaires Calas ». Une fois de plus, ne regardons pas l'individu : « Qu'un innocent périsse, c'est un malheur comme un autre, c'est-à-dire commun à tous les hommes [(331)]. » Au demeurant, n'exagérons pas ces injustices, car « il est […] possible qu'un homme envoyé au supplice pour un crime qu'il n'a pas commis, l'ait réellement mérité pour un autre crime absolument inconnu [(332)] ».

L'outrance du raisonnement trahit la difficulté que le comte n'a pas encore entièrement résolue. Il proposera donc un troisième argument au cours du troisième entretien : en réalité, personne n'est innocent. Et le comte de se retourner avec triomphe et dédain contre cette incroyable prétention de l'homme qui oppose à Dieu les malheurs des justes, contre cette « inconcevable folie qui ose fonder des arguments contre la Providence, sur les malheurs de l'innocence *qui n'existe pas* ». L'argument est cette fois irréfutable. De Maistre est sûr de son fait : « Où est donc l'innocence, je vous en prie ? Où est le juste [(333)] ? » Même s'il y a des apparences d'injustice et même des erreurs de la justice — au demeurant point si nombreuses qu'on le dit —, en vérité, comme personne n'est innocent, tout châtiment est toujours mérité. S'il est vrai « qu'il n'y a point d'homme innocent dans ce monde ; que tout mal est une peine […] : c'est assez ce me semble, pour que nous apprenions au moins à nous taire [(334)] ». Cette fois, le comte a conscience d'avoir trouvé un argument confondant : *« Il n'y a point de juste sur la terre. »* En témoigne la jubilation avec laquelle il assène la preuve qui confirme son raisonnement : l'homme vertueux, quand il souffre, ne se plaint pas de son sort, mais se résigne à lui et prie Dieu ; l'ironie veut que ce soit en revanche le méchant qui reproche

à Dieu les maux dont souffrent les justes : « Chose étrange ! C'est le crime qui se plaint des souffrances de la vertu ! C'est toujours le coupable […] qui ose quereller la Providence lorsqu'elle juge à propos de refuser ces mêmes biens à la vertu[(335)] ! » Le comte cite le cas d'une jeune fille pure et « tourmentée par un horrible cancer qui lui ronge la tête » : ses yeux et son nez ont déjà été mangés et le mal « avance sur ses chairs virginales », mais elle se résigne à sa peine et remercie Dieu de lui avoir donné *« la grâce de ne penser qu'à lui*[(336)] *»*. C'est l'argument que développera Huysmans, dans *Sainte Lydwine de Schiedam* (1901). Il n'y a peut-être pas de justes, mais il y a des saints — des saintes surtout — qui acceptent de souffrir et demandent grâce pour leur prochain. « Si l'innocence se trouve quelque part dans le monde, elle se trouve sur ce lit de douleur », mais cette innocence est un « état de justice » dont l'homme ne peut jamais que s'approcher, et plus il s'en approche, plus il se soumet à la misère.

TOUS COUPABLES

Parvenue à ce point, la démonstration est pour ainsi dire achevée, après trois justifications contradictoires, comme dans l'anecdote du chaudron chez Freud. Le bonheur des méchants et le malheur des justes ne sont pas un scandale, d'abord parce que bonheur et malheur sont répartis indifféremment sur les justes et les méchants ; ensuite parce que les justes sont plus heureux en moyenne, et les méchants plus malheureux en moyenne ; enfin parce qu'il n'y a pas de justes. Il aura fallu trois entretiens pour parvenir à ce dénouement. À la fin du premier, le comte avait seulement établi ceci, qui était rappelé au début du deuxième : « Il ne vous restera, j'espère, aucun doute, *que l'innocent, lorsqu'il souffre, ne souffre jamais qu'en sa qualité d'homme* ; et que *l'immense majorité des maux tombe sur le crime* ; ce qui me suffirait déjà[(337)]. » L'innocent ne souffre

donc pas comme innocent mais comme homme. Il s'agit toutefois d'aller plus loin que ce raisonnement probabiliste. Mais atteindre une conclusion certaine, cela suppose que soit d'abord écartée la possibilité de l'innocence de l'homme.

D'où la nécessité du deuxième entretien, à sa place entre les deux premières justifications de la Providence, qui étaient provisoires, et la troisième justification, définitive. La plus grande partie du deuxième entretien est consacrée à la critique du mythe du « bon sauvage » et réfute la thèse de Rousseau sur l'origine des langues. L'objectif de cette longue digression, faisant des langues sauvages des résidus et des ruines au lieu de rudiments, des langues déchues et non des langues primitives, est bien de nier l'argument rationaliste traditionnel contre le péché originel : ou bien les sauvages ont été châtiés, mais, comme la rédemption ne leur a pas été offerte, le mal est en Dieu, ou bien le péché originel est une fiction. La méditation sur les langues est ainsi introduite par la proposition hétérodoxe du comte sur le péché originel continué.

Le chevalier, troisième interlocuteur des *Soirées*, jeune, français, et tenté autrefois par les Lumières, vient de s'élever contre l'idée que les maladies dont nous souffrons du fait de l'hérédité aient quoi que ce soit à voir avec le gouvernement temporel de la Providence (on se rappelle que le comte avait fait des maladies, dont les méchants souffraient à ses yeux plus que les justes, une preuve de ce gouvernement, ce qui conduisait à se demander s'il était juste que les maux physiques se transmettent par hérédité) : « Vous disiez *que nous souffrons peut-être aujourd'hui pour des excès commis il y a plus d'un siècle* : or, il me semble que nous ne devons point répondre de ces crimes, comme de celui de nos premiers parents. Je ne crois pas que la foi s'étende jusque-là ; et, si je ne me trompe, c'est bien assez d'un péché originel, puisque ce péché seul nous a soumis à toutes les misères de cette vie[(338)]. » Le principe de la transmission d'un mal héréditaire comme châtiment pour un péché actuel a de quoi révolter le

chevalier, qui réaffirme l'unicité et le mystère du péché originel, puisque ce qui est inacceptable en principe (la transmission d'une peine à ses héritiers) devient, conformément à la doctrine chrétienne, acceptable dans ce seul cas. C'est à l'optimisme tenace du chevalier et à son incompréhension de la dureté de la condition humaine que cherche à répondre le comte en précisant sa propre doctrine du péché originel continué : « Si je n'ai fait aucune distinction entre les maladies, c'est qu'elles sont toutes des châtiments. Le péché originel, qui explique tout et sans lequel on n'explique rien, se répète malheureusement à chaque instant de la durée, quoique d'une manière secondaire. » Voilà, remise dans son contexte, la formule déconcertante dont nous sommes partis : elle généralise apparemment le principe de la transmission héréditaire de la peine à toutes les fautes sur le modèle de la faute du premier homme. Le comte soutient alors sa thèse. Nous sommes à la racine du pessimisme antimoderne :

> Le péché originel est un mystère sans doute ; cependant, si l'homme vient à l'examiner de près, il se trouve que ce mystère a, comme les autres, des côtés plausibles, même pour notre intelligence bornée. Laissons de côté la question théologique de *l'imputation*, qui demeure intacte, et tenons-nous-en à cette observation vulgaire, qui s'accorde si bien avec nos idées les plus naturelles : que *tout être qui a la faculté de se propager ne saurait produire qu'un être semblable à lui*. La règle ne souffre pas d'exception : elle est écrite sur toutes les parties de l'univers. […] La maladie aiguë n'est pas transmissible ; mais celle qui vicie les humeurs devient *maladie originelle* et peut gâter toute une race. Il en est de même des maladies morales. Quelques-unes appartiennent à l'état ordinaire de l'imperfection humaine ; mais il y a telle prévarication ou telles suites de prévarications qui peuvent dégrader absolument l'homme. C'est là un *péché originel* du second ordre, mais qui nous représente, quoique imparfaitement, le premier. De là viennent les sauvages qui ont fait dire tant d'extravagances, et qui ont surtout servi de texte éternel à J.-J. Rousseau, l'un des plus dangereux sophistes de son siècle […]. Il a constamment pris le sauvage pour l'homme primitif, tandis qu'il n'est et ne peut être que le descendant d'un homme détaché du grand arbre de la civilisation par une prévarication quelconque [(339)].

Et le comte passe aussitôt à des considérations sur les langues primitives, débris de langues antiques et preuves de la dégradation des

sauvages, donc indices de leur affectation par le péché originel.

CONTAGION ET RÉVERSIBILITÉ

De Maistre s'aventure ici sur un terrain théologique périlleux, et, même s'il affecte de ne pas toucher à la question de l'*imputation*, c'est-à-dire au mystère de la participation de tous à la faute originelle, son argumentation n'est pas sans conséquences pour cette question. Avec prudence, il réitère son affirmation du péché originel continué, c'est-à-dire de l'existence du « *péché originel* du second ordre […] qui nous représente, quoique imparfaitement, le premier ». Or, par cette doctrine qui, quoi qu'il en ait, rationalise le mystère, de Maistre non seulement appelle l'anathème mais démontre l'influence qu'ont exercée sur sa pensée les philosophes des Lumières et qui l'apparente curieusement à ce qui lui est en principe le plus étranger : la théologie protestante.

Le dogme de l'*unicité* du péché originel — *unum est origine* — fut en effet rappelé formellement au concile de Trente : ce péché est transmis par voie de propagation héréditaire, et non point commis par un acte d'imitation, comme le prétendirent les pélagiens, réfutés par saint Augustin ; immanent à chaque individu, il ne jaillit pas de chaque volonté par un acte personnel imitant la prévarication d'Adam. De Maistre sait tout cela, qu'il a pu relire dans le *Dictionnaire de théologie* de Nicolas Bergier[(340)]. C'est pourquoi il ne parle pas d'*imputation*, mais tous les termes consacrés sont présents sous sa plume : *prévarication* et *propagation* notamment. Ses « quoique » répétés — « *quoique* d'une manière secondaire », « *quoique* imparfaitement » — visent à prévenir l'anathème. Il n'empêche qu'il est tout près de proposer que le « *péché originel* du second ordre » imite le premier et engage la volonté. On conçoit sans trop de peine comment de Maistre en est venu à cette affirmation dans sa lutte

contre les idées des Lumières. Déjà saint Augustin, combattant le rationalisme des pélagiens, avait été tenté par la thèse du péché originel continué [(341)]. Pour qu'il y ait peine commune, disait-il, il faut qu'il y ait eu faute commune. Mais comment concevoir cette communauté de la faute ? Par un immanentisme qui devait définir, après Augustin, la doctrine chrétienne : Adam a péché, et toute sa postérité a péché en lui. Sa déchéance coupable autorise Dieu à venger sur chacun de nous la faute commise par notre premier père, car le genre humain est un bloc pécheur, *massa peccati*, *massa perditionis* ou *massa damnata*, suivant les expressions d'Augustin [(342)]. Toute l'humanité est ainsi solidaire du péché d'Adam : c'est pourquoi, conformément à l'augustinisme orthodoxe, de Maistre soutient que « l'innocent, lorsqu'il souffre, ne souffre jamais qu'en sa qualité d'homme ». Augustin avait cru opportun d'indiquer aussi le moyen de cette propagation : la *concupiscence*, qui rend toujours possible le péché *renouvelé* et transmet le péché *héréditaire*. Elle répète en quelque manière le péché originel en le propageant à toute l'humanité : voilà un modèle de ce « *péché originel* du second ordre » que mentionne de Maistre, Augustin ayant lui aussi voulu représenter ce que le premier péché et sa transmission avaient de plausible. Cependant, si Augustin a été l'inventeur principal, le docteur du péché originel, la doctrine chrétienne n'a pas fait de la concupiscence le moyen de sa propagation et n'a pas identifié à elle la totalité du mal humain. L'orthodoxie en reste au mystère de l'imputation sans prendre le risque de multiplier le péché originel par imitation. À chaque réapparition de l'augustinisme dans l'histoire, on n'a toutefois jamais manqué d'insister avec pessimisme sur le rôle de la concupiscence dans la propagation du péché originel.

De Maistre mentionne peu la concupiscence (on a lié l'importance doctrinale qu'Augustin lui donna au rôle qu'elle avait joué dans sa vie avant sa conversion), mais c'est bien elle qu'il décrit comme un mal contagieux à la racine de toutes les maladies physiques et morales. On a suggéré que de

Maistre dépendait sur ce point de Malebranche, qui avait interprété « la transmission du péché originel sur le mode d'une contagion en quelque sorte physique[(343)] ». Malebranche, suivant Nicolas Bergier qui se désolidarisait nettement de lui sur ce point, expliquait les effets du péché originel par les « impressions faites par les objets sensibles sur le cerveau de nos premiers parents au moment de leur chute, impressions qui se sont transmises, et continuent de se communiquer à leurs descendants[(344)] ». Supposant que le péché originel se répète à tout instant de la durée, de Maistre donne donc une actualité à la faute d'Adam, et lie le péché originel et le péché actuel, comme péché originel renouvelé, de façon peu orthodoxe. Or, à la fin du XVIII^e^ et au début du XIX^e^ siècle, il n'est pas le seul à rapporter le péché actuel au péché originel. Curieusement, c'est une tentation qu'on trouve à l'époque aux antipodes de sa pensée, mais répondant à un même mouvement de rationalisation et de subjectivisme dans l'interprétation du mystère. Le théologien protestant Friedrich Schleiermacher, précurseur de la philologie, tient lui aussi que l'individu est affecté par le péché originel comme représentant de l'humanité, et non plus seulement comme bloc pécheur ou *massa peccati*. Il individualise donc la faute, avec le résultat que tout péché devient originel, en tant qu'il résulte d'une influence héréditaire. Du point de vue du lieu, dit-il, « le péché originel de chacun est partie intégrante de celui du monde qui nous entoure, le terme désignant la famille, la tribu, le peuple ou la race », tandis que du point de vue du temps « le péché originel d'une génération trouve son motif dans celui des générations précédentes et devient à son tour un motif pour l'avenir »[(345)]. Cette théorie ne manque pas d'alarmer l'auteur de l'article « Péché originel » du *Dictionnaire de théologie catholique* : « Ainsi conçu, juge-t-il, le péché originel se développe dans des proportions effrayantes, puisque c'est un héritage qui s'augmente de génération en génération. » Se répétant, le péché originel s'amplifie jusqu'à la confusion entre péché originel et péché actuel : « Dans la logique de ce point de vue, tout péché

est originel dans un sens, en tant qu'il résulte d'une influence héréditaire, actuel dans l'autre, en tant qu'il est un acte produit par la volonté. » L'Église s'est toujours élevée contre cette assimilation du péché originel à l'hérédité mauvaise et à la peccabilité innée laissée en nous par l'influence des générations antérieures. Or la position de De Maistre se rapproche de celle de Schleiermacher : tout individu, à la place d'Adam, eût agi comme lui, et Adam, transporté parmi ses descendants, eût imité leur conduite. Péché actuel et péché originel renvoient l'un à l'autre comme en miroir, suivant une doctrine qui à la fois rationalise et subjectivise la Chute.

Il reste que de Maistre put concilier cette doctrine extrémiste du péché originel avec sa théorie, mieux connue et affirmée elle aussi dès l'époque des *Considérations sur la France*, de *« la réversibilité des douleurs de l'innocence au profit des coupables »*. Pour qu'il y ait réversibilité, il semble pourtant qu'il faille des innocents, et le christianisme, suivant de Maistre, « repose tout entier sur ce même dogme agrandi, de l'innocence payant pour le crime » [(346)]. De Maistre soutenant par ailleurs qu'il n'y a pas d'innocents, il prend soin en effet de parler à peu près systématiquement des *douleurs de l'innocence* et non des *douleurs des innocents*. Le sénateur pose ouvertement le problème vers la fin du huitième entretien, après que le chevalier a résumé toute l'argumentation des *Soirées* exposée jusque-là, réaffirmé qu'« il n'y a point d'homme juste », et rappelé « la théorie du *péché originel* » exposée par le comte [(347)]. Comme le dit alors le sénateur, « [ITAL]l n'y a point de *juste* dans la rigueur du terme, d'où il suit que tout homme a quelque chose à expier [(348)] ». C'est précisément ici que le comte introduit dans *Les Soirées de Saint-Pétersbourg* sa théorie de la réversibilité : *« Le juste, en souffrant volontairement, ne satisfait pas seulement pour lui, mais pour le coupable par voie de réversibilité* [(349)]*. »* Tous sont coupables, mais certains sont aussi innocents que possible et subissent pourtant des souffrances disproportionnées, comme la jeune fille qu'un cancer dévore. De Maistre

doit passer par cette casuistique subtile pour pouvoir affirmer à la fois la répétition du péché originel et *« la réversibilité des douleurs de l'innocence au profit des coupables »*. Sa théorie de la réversibilité frôle d'ailleurs elle aussi l'hérésie : « Les hommes n'ont jamais douté que l'innocence ne pût satisfaire pour le crime ; et ils ont cru de plus qu'il y avait dans le sang une force expiatrice de manière que la *vie*, qui est le sang, pouvait racheter une autre *vie* [(350)]. » L'orthodoxie de ce « salut par le sang » et de la théorie universelle du sacrifice qu'elle illustre est tout aussi suspecte que celle de la théorie du péché originel qui leur sert de fondement, mais la doctrine maistrienne de la réversibilité, dans son horreur, est à la mesure de la conception du péché originel renouvelé « à chaque instant de la durée ».

La définition maistrienne du péché originel se tient au bord de l'hérésie afin de répondre à la critique des Lumières en ses propres termes, à Voltaire, qui imputait le tremblement de terre de Lisbonne à un Dieu méchant, et à Rousseau, qui épargnait la déchéance au bon sauvage. Elle témoigne de l'influence qu'exercèrent sur de Maistre ses ennemis, les philosophes des Lumières, lorsqu'il tente de rationaliser et d'individualiser le mystère de l'imputation. Ainsi conçu, avec un pessimisme qui vaut bien celui de l'augustinisme et du jansénisme, le péché originel peut toujours se répéter dans un péché actuel et ainsi se multiplier comme un épouvantable héritage, une masse peccante augmentant avec chaque génération. Cette vision heurte la doctrine chrétienne en brisant l'unicité de la faute originelle qu'elle fait se répéter « à chaque instant de la durée », mais elle frappe surtout par son pessimisme profond : elle rend chaque homme, individuellement et non seulement solidairement, coupable de la Chute. D'où vient cette conception terrible de l'imputation ?

Dès 1797 dans les *Considérations sur la France*, de Maistre appliquait un raisonnement analogue à la Révolution française, punition infligée à tous et faute imputable à tous. Parmi les victimes de la Révolution, « il y a des innocents, sans doute, parmi les malheureux, mais il y en a bien moins qu'on ne l'imagine communément [(351)] ». En l'occurrence, chacun des sujets fut individuellement coupable du crime suprême, l'exécution du souverain, et *« jamais un plus grand crime n'eut plus de complices* [(352)] *»*, ou, quelques lignes plus bas, « jamais un plus grand crime n'appartint (à la vérité avec une foule de gradations) à un plus grand nombre de coupables [(353)] ». On retrouve ici, dans la mention de ces « gradations » dans la faute, le type de réserve que de Maistre devait formuler avec ses « quoique » à propos de la répétition du péché originel, mais il n'était pas moins fortement suggéré que la mise à mort de Louis XVI s'apparentait à un « *péché originel* du second ordre » : « Ce qui distingue la Révolution française, et ce qui en fait un *événement* unique dans l'histoire, c'est qu'elle est *mauvaise* radicalement [(354)]. » Ou encore : « Il y a dans la Révolution française un caractère *satanique* qui la distingue de tout ce qu'on a vu et peut-être de tout ce qu'on verra [(355)]. » La Révolution appartient à l'histoire, mais, comme mal absolu, elle y échappe par son unicité, unicité qui s'apparente à celle de la Chute et qui, aux yeux de De Maistre, en fait une fin et un recommencement, une sorte d'apocalypse et le début d'une régénération. Le modèle de la Révolution, dont la France fut responsable non comme masse indivise mais comme corps organique, est rapporté rétrospectivement au péché originel. Que celui-ci se répète à chaque instant de la durée, c'est bien ce que l'exécution du roi a rendu visible.

Après de Maistre, le thème de l'exécution du roi comme sacrilège connut de beaux jours. Lamennais le reprit : « Depuis le déicide des Juifs, jamais crime plus énorme n'avait été commis […]. Quand Louis monta sur l'échafaud, ce ne fut pas seulement un mortel vertueux qui succomba sous la rage de quelques scélérats ; ce fut le pouvoir lui-même, vivante image de

la Divinité dont il émane, ce fut le principe de l'ordre et de l'existence politique, ce fut la société entière qui périt [(356)]. » L'allusion à la passion du Christ, souvent confondue avec une réitération du péché originel dans la tradition de l'antijudaïsme chrétien, suffit à donner ce même sens à la mort de Louis XVI. Le rapprochement du péché originel, du déicide et du complot judéo-maçonnique comme explication de la Révolution mène encore Théophile Gautier à imputer aux juifs la mort de Louis XVI dans le poème « Les Vendeurs du Temple », où il interpelle la « race » juive :

Tu détrônais Jésus de son gibet sublime,
Comme Louis Capet de son fauteuil de roi.
[…]
Et le Christ et le roi, sous tes puissants efforts,
Du trône et de l'autel tous deux sont tombés morts [(357)].

UN SCHOPENHAUER MAISTRIEN

Pour de Maistre, comme l'observait Scherer, protestant formé à la théologie, « à côté du péché originel proprement dit, il est des chutes originelles de second ordre [(358)] ». Mais aucun de ses successeurs, semble-t-il, n'osa reprendre expressément à son compte une « théorie du péché originel » aussi sévère, ou une « sociologie du péché originel », comme la nomme Klossowski [(359)]. Chez Baudelaire par exemple, le meilleur disciple, nulle évidence de la multiplication du péché originel, à moins que la théorie du progrès comme « diminution des traces du péché originel [(360)] » ne suppose sa multiplication préalable. Baudelaire adopte d'ailleurs la conception augustinienne de la création continue de Dieu — « Dieu crée à chaque seconde de la durée [(361)] » —, dont la notion de péché originel continué est le pendant. Rien n'est toutefois explicite. Il n'empêche que,

face au spectacle terrifiant de la Révolution et de ses rechutes incessantes, la redéfinition moderne ou antimoderne du péché originel s'impose et en fait un péché permanent : pour l'antimoderne, on est toujours coupable, et le mal est partout. C'est ce que la théorie de la décadence comme entropie reformulera à la fin du XIX^e^ siècle.

Ainsi la doctrine pessimiste de Schopenhauer, fondée sur la conviction que « la vie est mauvaise » et voyant dans la souffrance du monde la conséquence de la dissociation de la volonté, a-t-elle pu être interprétée non seulement au sens moral comme une incitation à la charité, comme chez Brunetière, mais aussi au sens métaphysique comme chute, moins en accord avec la doctrine chrétienne, ou plutôt catholique, qu'en conformité avec la thèse hétérodoxe et tragique de De Maistre sur le péché originel continué. Jean Bourdeau, vulgarisateur de Schopenhauer en France à partir de 1881, le rapprochait de De Maistre au titre du pessimisme [(362)], mais, de manière inattendue, c'est Charles Renouvier qui proposa l'interprétation la plus maistrienne de Schopenhauer. Ce néo-kantien, philosophe officieux de la Troisième République, était rebuté par l'évolutionnisme de Spencer et séduit par la critique du dogme moderne du progrès dans *Le Monde comme volonté et comme représentation* : « Le pessimisme de Schopenhauer ne cherche pas à s'enchanter par l'image d'un avenir fictif, écrit-il en 1897 ; il juge le présent, et son jugement sur le monde est celui de la doctrine chrétienne. Il tire de son profond sentiment du mal l'hypothèse du péché originel [(363)]. »

Pour Schopenhauer, la douleur est la loi de la vie, et le plaisir n'est jamais que négation de la douleur. Mais le péché originel chez Schopenhauer ? C'est la réalisation de la volonté comme chute. Ainsi est-il bien mentionné dans la quatrième partie du *Monde comme volonté et comme représentation*, à propos de l'affirmation de la volonté de vivre sous sa forme la plus élevée dans l'acte générateur, car cette affirmation, en dépassant le corps et la vie de l'individu lui-même, est du même coup

affirmation de la douleur et de la mort : « Telle est la signification profonde de la honte qui accompagne l'acte de la génération[(364)] », concluait Schopenhauer, avant de suggérer une comparaison avec le péché originel : « C'est l'idée même qui, sous forme mythique, se retrouve dans le dogme chrétien du péché d'Adam ; ce péché, évidemment, c'est d'avoir goûté le plaisir de la chair ; tous nous y participons, et par là nous sommes tous soumis à la douleur et à la mort[(365)]. » Liant le péché originel à l'acte générateur, résolvant ainsi l'énigme de l'imputation, Schopenhauer est aussi hérétique que de Maistre.

Renouvier décrit donc l'hypothèse du péché originel chez Schopenhauer, hypothèse reprise par le pessimisme et la décadence de la fin du siècle, très exactement comme de Maistre en parlait : Schopenhauer, précise Renouvier, « se donne l'avantage, que n'ont pas les docteurs chrétiens, de pouvoir, sans injustice, regarder le *péché de tous en Adam*, comme le *péché réel de chacun*[(366)] ». Le philosophe n'a pas à se soumettre aux contorsions logiques de la tradition augustinienne pour respecter le mystère de l'imputation, ni même à tenir compte des « quoique » prudents de De Maistre : le péché originel s'identifie, sans provoquer chez Schopenhauer d'état d'âme, au *« péché réel de chacun »*, assimilation qui permet à Renouvier de conclure sans ambages que, pour Schopenhauer, « le péché originel est le péché actuel ».

On ne saurait rêver plus belle qualification de l'antimoderne. Citant un passage compliqué de saint Augustin, Schopenhauer soutenait que « le péché originel est tout à la fois une faute et un châtiment[(367)] ». Il existe chez le nouveau-né, mais « c'est à la volonté du pécheur qu'il faut faire remonter la source de ce péché ». Ainsi, péché originel et péché actuel deviennent inséparables : « Ce pécheur était Adam ; mais nous avons tous existé en lui. » Pour l'antimoderne, péché actuel et péché originel ne font qu'un. Pour Brunetière, au-delà du mal du siècle, le pessimisme avait une

cause durable sinon éternelle, « partout la misère, partout l'injustice, et partout le péché [(368)] ».

Renouvier, néo-criticiste de plus en plus méfiant à l'égard du positivisme historique et de la loi du progrès vers la fin de sa vie, républicain désillusionné, s'intéresse, comme Brunetière, au pessimisme de Schopenhauer, parce que le pessimisme engendre une morale de l'action, tandis que la croyance à la loi du progrès, l'idée que la vie est bonne mènent au fatalisme et à l'inertie, à l'immoralisme et à la facilité. Brunetière, qui n'est pas en cela très éloigné de Baudelaire, affirmait après avoir lu Schopenhauer : « Croyons fermement avec lui que la vie est mauvaise ; et ainsi nous l'améliorerons [(369)]. » S'écarter de la nature ou de la volonté, tel est le début de l'art et de la morale. Mais Renouvier va plus loin que Brunetière. De Schopenhauer, il tire non seulement une morale de la solidarité, mais aussi une métaphysique du péché originel continué.

LA VICTIME EST LE BOURREAU

Comment rêver plus belle confirmation de l'humeur antimoderne ? Si Baudelaire ne le dit jamais, n'est-ce pas que cela va pour lui de soi : *le péché originel est le péché actuel*. Schopenhauer lui-même comparait sa théorie de l'affirmation du vouloir-vivre avec celle du péché originel (et sa théorie de la négation successive de la volonté avec celle de la Rédemption [(370)]), tout en observant, proche en cela aussi de De Maistre, que le christianisme s'était éloigné de « sa première signification » et avait « dégénéré en un plat optimisme » durant les Temps modernes [(371)]. Dans son affirmation, la volonté se déchire en vouloirs opposés ; chacun se croit la victime sans apercevoir qu'il est aussi le bourreau ; il « voit en tel homme un bourreau et un meurtrier, en tel autre un patient et une victime ; il place le crime ici, et la souffrance ailleurs [(372)] ». Mais, comme chez de Maistre,

pour comprendre la distribution du mal dans le monde, il faut s'élever au-dessus de l'individu et saisir la justice éternelle ; on découvre alors que « la souffrance, celle qu'on inflige et celle qu'on endure, la malice et le mal, sont attachés à un seul et même être [(373)] ». Tel « L'Héautontimorouménos » de Baudelaire, l'homme de Schopenhauer est à la fois victime et bourreau : « Celui qui sait voit que la distinction entre l'individu qui fait le mal et celui qui le souffre est une simple apparence. […] Le bourreau et le patient ne font qu'un. Celui-là se trompe en croyant qu'il n'a pas sa part de la torture ; et celui-ci en croyant qu'il n'a pas sa part de la cruauté [(374)]. » Chaque victime, comme chaque bourreau, est une manifestation de la volonté, et « si elle souffre, c'est avec justice, tant qu'elle est identique à cette volonté [(375)] ». On croirait lire Baudelaire : entre eux, Emerson put faire le lien, chez qui Baudelaire apprit que « la polarité de l'action et la réaction se rencontrent dans chaque division de la nature [(376)] ». Brunetière, devenu schopenhauerien, est, malgré lui, un baudelairien.

Schopenhauer décrétait : « Nous sommes d'innocents coupables, condamnés, non pas à la mort, mais à la vie. » La proposition semble proche d'un thème baudelairien, celui de « l'immortalité mélancolique », étudié par Jean Starobinski [(377)]. La vie est un piège ; le mal est attaché au vouloir-vivre. Schopenhauer en déduisait que « [n]ous sommes au fond quelque chose qui ne devrait pas être [(378)] », sentence résumée par Calderón dans *La vie est un songe* : « *Pues el delito mayor / Del hombre, es haber nacido* / Et en effet, qui ne voit que c'est un crime, puisqu'une loi éternelle le punit de la peine de mort ? D'ailleurs, dans ce vers, Calderón n'a fait que traduire le dogme chrétien du péché originel [(379)]. »

« J'aime trop mes enfants pour leur donner la vie », disait Taine, autre pessimiste endurci, lors d'un dîner Magny, après une conversation entre Flaubert et les Goncourt, « les trois mélancoliques de la société, les trois qui demanderaient à ne pas être nés [(380)] ». « Ah ! mon Dieu, quelle sottise vous

avez faite en me mettant au monde ! » se récriait déjà Taine dans une lettre de 1854 à son ami Édouard de Suckau [(381)]. *De l'inconvénient d'être né*, clamera encore Cioran.

Les antimodernes ne furent peut-être pas tous obsédés par le péché originel, mais tous furent marqués par Schopenhauer. L'influence du philosophe sur les écrivains de la fin de siècle et ensuite, au moins jusqu'à Céline, n'est plus à démontrer [(382)]. Un témoin aussi improbable que Renouvier, et d'autant plus convaincant, rattache à la doctrine du péché originel telle qu'elle apparaît chez de Maistre la notion du mal dans *Le Monde comme volonté et comme représentation* et le pessimisme qu'elle induit.

Même chez les antimodernes qui semblent le plus éloignés d'une pensée théologique du mal, comme Proust — « Je ne dis pas seulement que Dieu est absent de l'œuvre de Proust, je dis qu'il est impossible d'y retrouver même sa trace », regrettait Bernanos [(383)] —, on reconnaît parfois, sans qu'on sache s'il s'agit d'un souvenir de Schopenhauer, de De Maistre, ou d'Emerson [(384)], une idée maistrienne de la justice providentielle. Le narrateur est convoqué par le chef de la Sûreté après avoir, pour se distraire de la souffrance que lui donnait la disparition d'Albertine, fait monter chez lui une petite fille pauvre et l'avoir, en toute innocence selon lui, bercée sur ses genoux : « Et en pensant que je n'avais pas vécu chastement avec elle [Albertine], je trouvai dans la punition qui m'était infligée pour avoir bercé une petite fille inconnue, cette relation qui existe presque toujours dans les châtiments humains et qui fait qu'il n'y a presque jamais ni condamnation juste, ni erreur judiciaire, mais une espèce d'harmonie entre l'idée fausse que se fait le juge d'un acte innocent et les faits coupables qu'il a ignorés [(385)]. » Pour le narrateur de la *Recherche*, comme pour de Maistre, il existe une « espèce d'harmonie » supérieure à la justice humaine entre les délits et les peines : tout châtiment est toujours mérité, ou « presque toujours », et il n'y a jamais d'erreur judiciaire, ou « presque jamais », car

Proust a quand même été dreyfusard. Mais, pour le défenseur de l'Église que fut Proust au moment de la Séparation, parfois avec des accents barrésiens, assurément le XIX^e^ siècle « n'est pas un siècle antireligieux », et « de Voltaire à Renan le chemin parcouru (parcouru dans le sens du catholicisme) est immense ». Si « Renan est bien encore un antichrétien mais christianisé », en tout cas « Baudelaire lui-même tient à l'Église au moins par le sacrilège » [(386)]. Pour Proust, le catholicisme de Baudelaire est de l'ordre de l'évidence et lui permet de le rapprocher de Racine, mettant de nouveau au jour Port-Royal derrière l'antimoderne.

Bernanos avait peut-être tort, et la trace du péché originel ne serait donc pas absente chez Proust. On lit ceci au détour de la plus longue phrase de la *Recherche,* dans « La race des tantes », tableau de l'inversion qui ouvre *Sodome et Gomorrhe* : « […] certains juges supposent et excusent plus facilement l'assassinat chez les invertis et la trahison chez les Juifs pour des raisons tirées du péché originel et de la fatalité de la race [(387)]. » C'est une des rares mentions du péché originel sous la plume de Proust, et le passage est peu clair. Que fait ici le péché originel ? Comme s'il n'affectait que les invertis et les juifs, du moins dans l'esprit des juges en question et sans que le narrateur livre le moindre commentaire. Les autres, ni juifs ni invertis, seraient-ils épargnés par le péché originel ? Ou rachetés ? Que serait un péché originel propre aux juifs ou aux invertis ? Proust confond, comme souvent, Sion et Sodome. Mais il y a plus : Sodome répète, semble-t-il, le péché originel pour les invertis, chassés de la cité de la plaine comme Adam et Ève de l'Éden. Un peu plus bas, évoquant les anges placés aux portes de Sodome dans la Genèse, le narrateur mentionne leur « épée flamboyante [(388)] », attribuant à Sodome un accessoire qui figure bien dans la Genèse, mais ailleurs, quand Adam et Ève sont chassés du Paradis. Ainsi se confirme le rapprochement du péché originel et du péché de Sodome. Équivalent de ce péché, quel serait le péché originel des juifs ? Quelle trahison justifiant la clémence des juges par la fatalité de la race ? Il y a peu

de doute : c’est, de ce côté, la mort du Christ que Proust confond avec un péché originel « de second ordre », renouvelant l’ancien grief chrétien contre le peuple déicide. Seule cette hypothèse permet de lever la difficulté de l’allusion. Proust, antimoderne, croit lui aussi au péché originel continué.

Chapitre V

SUBLIME

La cinquième figure de l'antimoderne a trait à son esthétique du sublime. Burke, avant de réfléchir à la Révolution, avait spéculé sur le sublime, par une troublante coïncidence, dans *A Philosophical Inquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and the Beautiful* (1756). Premier théoricien de la contre-révolution, il fut dans sa jeunesse l'un des inventeurs de la notion romantique du sublime. Il associait alors le sublime à l'horreur : « Tout ce qui est propre à exciter les idées de la douleur et du danger ; c'est-à-dire, tout ce qui est en quelque sorte terrible, tout ce qui traite d'objets terribles, tout ce qui agit d'une manière analogue à la terreur, est une source du *sublime* ; ou, si l'on veut, peut susciter la plus forte émotion que l'âme soit capable de sentir[(389)]. » La terreur est l'émotion sublime par excellence.

Dans la *Critique de la faculté de juger*, Kant donnera en 1790 une définition différente du sublime : *« Est sublime ce qui, par cela seul qu'on peut le penser, démontre une faculté de l'âme, qui dépasse toute mesure des sens*[(390)]. » Suivant Kant, le sublime ouvre à l'infini et, à la différence du beau, « pourra être trouvé aussi en un objet informe, pour autant que *l'illimité* sera représenté en lui ou grâce à lui et que néanmoins s'y ajoutera par la pensée la notion de sa totalité[(391)] ». Tandis que le beau est lié à une forme finie, le sublime peut être de deux types, d'une part *mathématique*,

« ce qui est *absolument grand*[(392)] », comme les pyramides, d'autre part *dynamique*, ce qui suggère un infini en puissance et peut susciter la peur, tels des « rochers se détachant audacieusement et comme une menace sur un ciel où d'orageux nuages s'assemblent et s'avancent dans les éclairs et les coups de tonnerre », ou bien des « volcans en toute leur puissance dévastatrice », ou « l'immense océan dans sa fureur », ou les « chutes d'un fleuve puissant »[(393)], tous observés depuis un point de vue abrité du danger, suivant le modèle du *suave mari magno* de Lucrèce. Ainsi, même chez Kant, l'idée de peur ou de terreur reste attachée au sublime. Comme le résumera Emerson dans *La Conduite de la vie*, texte familier de Baudelaire : « Je ne sais ce que signifie le mot *sublime*, si ce n'est les commandements d'une force terrifiante à l'enfant que nous sommes[(394)]. »

PURITAS IMPURITATIS

En ce sens, la Révolution, qui provoque l'étonnement et la terreur, touche au sublime ; elle représentera même le sublime par excellence. Parce qu'elle est « paradoxale et mystérieuse », observait Burke dès août 1789, « il est impossible de ne pas admirer » son esprit[(395)].

Au-delà de Burke, la Révolution fascina nombre de témoins, si hostiles qu'ils fussent. De Maistre ouvre ses *Considérations sur la France* en rapprochant la Révolution du merveilleux et de l'admirable, donc du sublime : « […] la Révolution française, et tout ce qui se passe en Europe dans ce moment, est tout aussi merveilleux dans son genre que la fructification instantanée d'un arbre au mois de janvier : cependant les hommes, au lieu d'admirer, regardent ailleurs ou déraisonnent[(396)]. » Il s'écrie un peu plus loin, afin de retenir son lecteur par la passion : « *Je n'y comprends rien*, c'est le grand mot du jour[(397)]. » La Révolution est

« incompréhensible » et « admirable » : *admiratio* est le terme latin que traduit « sublime ».

Tocqueville, au moment même de montrer que la Révolution n'a pas été si extraordinaire qu'on l'a dit, et que l'on s'exagère ses effets, la qualifie encore de fait « étrange et terrible », « si monstrueux, si incompréhensible, qu'en l'apercevant l'esprit humain demeure comme éperdu » [(398)]. Car il y a pour Tocqueville, qui la réduit pourtant à peu de chose dans ses conséquences historiques, un sublime de la Révolution : « L'ancien régime a fourni à la Révolution plusieurs de ses formes ; celle-ci n'y a joint que l'atrocité de son génie [(399)]. » Si bien qu'il reconnaît lui-même que des « génies fiers et audacieux », formés à l'« espèce de liberté irrégulière et intermittente » qui régnait sous l'Ancien Régime, firent de la Révolution « l'objet tout à la fois de l'admiration et de la terreur des générations qui la suivent » [(400)]. *Admiration* et *terreur* : la coordination est désormais fixée.

De Maistre ne pouvait s'empêcher d'admirer, non seulement de considérer avec étonnement, mais aussi, puisque l'admiration a ces deux sens, de contempler avec enthousiasme, la violence des jacobins. Chez eux, c'est la soif du sang qui relève du sublime, car, jugeait de Maistre, « le sang est l'engrais de cette plante qu'on appelle *génie* [(401)] ». Le génie a besoin de violence et de sang pour s'épanouir et atteindre au sublime. La Révolution entraîne le génie ; elle est sublime à cause de sa pureté maléfique, de son satanisme sans mélange, et elle fait toucher à l'essence du Mal : « […] ce qui distingue la Révolution française, et ce qui en fait un *événement* unique dans l'histoire, c'est qu'elle est *mauvaise* radicalement ; aucun élément de bien n'y soulage l'œil de l'observateur : c'est le plus haut degré de corruption connu ; c'est la pure impureté [(402)]. » Formule où l'oxymoron, comme de Maistre les aime, « la pure impureté » — *puritas impuritatis*, disait Juste Lipse, cité par Huysmans dans *Trois primitifs* [(403)] — qualifie du mieux qu'on peut le sublime.

L’énigme, le mystère, le scandale, le génie de la Révolution ne peuvent être compris que comme les signes d’un événement surnaturel écrit par la Providence. Suivant l’« illumination » qui inspira de Maistre dans ses *Considérations sur la France* — *« illumination »* est son propre terme, nous renvoyant immanquablement au sublime[(404)] —, la Révolution est une époque et non un événement, ou un événement si unique qu’il devient une époque. De Maistre y voit « un Jugement terrible pour ce moment présent et une Régénération infaillible pour celui qui suivra[(405)] ». Son caractère satanique atteste l’irruption violente du mal dans l’histoire. L’illumination eut pour conséquence que de Maistre passa d’une vision négative de la contre-révolution, banalement pensée comme un retour à l’Ancien Régime — en somme, l’antirévolution et non la véritable contre-révolution —, à une conception originale assignant à la Révolution une fonction providentielle et rédemptrice. Suivant une dialectique historique qui n’est pas sans rapport avec celle de Hegel — la Providence tenant le rôle de l’Esprit —, la Révolution est non seulement un châtiment mais aussi une renaissance. Si elle a une dimension apocalyptique, c’est comme répétition générale du Jugement dernier. En son essence, la Révolution est religieuse ou sacrée. Allégorique, elle rend manifeste un ordre supérieur et une logique divine.

De Maistre rattache ainsi l’histoire humaine à la pensée divine suivant un fatalisme providentialiste qui excède celui de tous ses contemporains. Tout doit être rapporté à la volonté de Dieu, à son action dans le monde, plus apparente en temps de crise. « Tout ce qu’on peut savoir dans la philosophie rationnelle se trouve dans un passage de saint Paul », lit-on dans *Les Soirées de Saint-Pétersbourg*, « et ce passage le voici : *Ce monde est un système de choses invisibles manifestées visiblement*[(406)] ». C’est le

sénateur, adepte de l'illuminisme, qui parle ici, mais il exprime de plus en plus la pensée de l'auteur dans les derniers entretiens des *Soirées*.

Ainsi s'explique la tension entre ce que de Maistre nomme la « politique expérimentale », insistant sur la force de l'histoire, des faits et des choses, et ce qu'il appelle la « métapolitique », soulignant l'essence métaphysique ou théologique de la politique : « J'entends dire que les philosophes allemands ont inventé le mot *métapolitique* pour être à celui de *politique* ce que le mot *métaphysique* est à celui de *physique*. Il semble que cette nouvelle expression est fort bien inventée pour exprimer la *métaphysique de la politique* ; car il y en a une, et cette science mérite toute l'attention des observateurs[(407)]. » Ce néologisme, aussi éloquent qu'une image vive, désigne au mieux l'intervention de la Providence dans le gouvernement des choses humaines.

De Maistre a une vision théologique de la politique. Il oppose la vérité révélée de la théocratie à l'illusion rationnelle de la démocratie. Or sa théologie comprend une anthropologie originale du pouvoir. Comme Georges Bataille plus tard, dans *La Souveraineté*, troisième partie posthume de *La Part maudite*, il examine le rôle du sacré au fondement de la société humaine, le statut du mal — *Éros* et *Thanatos* — dans l'exercice de l'autorité. Les rencontres entre leurs pensées sont nombreuses, car la souveraineté est pour tous deux liée au sacré et au sublime, à travers le sacrifice. Pour le vérifier, il suffira de confronter la page familière du premier entretien des *Soirées de Saint-Pétersbourg* sur le bourreau — « On juge de Maistre d'après les *Soirées de Saint-Pétersbourg*, et l'on juge des *Soirées de Saint-Pétersbourg* d'après le morceau sur le bourreau », regrettait Scherer[(408)] — et le passage du dernier livre de Bataille, *Les Larmes d'Éros* (1961), sur la torture chinoise. Les deux textes font du supplice et de la peine de mort la base du lien social ou, comme dit Ballanche, à la fois « l'horreur et le lien de l'association humaine[(409)] », suivant une mystique de l'exécution capitale que de Maistre inspira à

Baudelaire, chez qui Bataille la reconnut : « Il n'existe que trois êtres respectables, affirmait Baudelaire : / Le prêtre, le guerrier, le poète. Savoir, tuer et créer[(410)]. » Or le bourreau les résume tous les trois : « Il est créé, comme un monde », disait de Maistre en une magnifique formule[(411)]. Suivant Baudelaire encore : « Il n'y a de grand parmi les hommes que le poète, le prêtre et le soldat, / l'homme qui chante, l'homme qui bénit, l'homme qui sacrifie et se sacrifie. / Le reste est fait pour le fouet. / Défions-nous du peuple, du bon sens, du cœur, de l'inspiration, et de l'évidence[(412)]. » Les flèches habituelles de Baudelaire contre le suffrage universel conduisent à l'éloge du sacrifice — « l'homme qui sacrifie et se sacrifie » — comme sceau de la souveraineté, et à l'exaltation de la peine de mort comme sacrifice.

Là encore, l'affinité est indéniable avec Schopenhauer, qui réfutait la théorie temporelle et rationnelle du châtiment comme punition d'une faute passée afin de prévenir une faute à venir, au profit d'une conception de la peine de mort conforme à la justice éternelle et à l'essence de l'univers : « Ici le châtiment doit être si bien lié à la transgression, que les deux fassent un tout unique[(413)]. » Mais l'esprit mal éclairé, kantien par exemple, s'attache au seul phénomène et « ne voit pas comment, en soi, l'oppresseur et la victime ne font qu'un, comment c'est un même être qui, ne se reconnaissant pas sous son propre déguisement, porte à la fois le poids de la souffrance et le poids de la responsabilité[(414)] ». Schopenhauer en vient ainsi à faire l'éloge de l'individu qui, niant sa propre vie, se dévoue, ni par intérêt personnel ni par rancune ou vengeance, mais pour « châtier le mal » dont il a été témoin « en faisant un exemple »[(415)]. Cet homme, par qui ce n'est pas l'État qui frappe, est emporté par l'indignation « au-delà de l'amour de soi », au-delà de l'individuation, et rejoint la volonté de vivre dans son essence, embrassant non plus le phénomène et l'individu déterminés, mais l'homme en soi. « C'est là un trait de caractère rare,

remarquable, sublime enfin, s'exclame Schopenhauer ; là l'individu se sacrifie ; en effet, il s'efforce de devenir le bras de la justice éternelle [(416)]. »

Tel est bien le bourreau dont de Maistre célèbre l'apothéose au début des *Soirées de Saint-Pétersbourg*, de même qu'il démontrera le caractère divin de la guerre dans le septième entretien. Suivant le sénateur, « jamais le christianisme, si vous y regardez de près, ne vous paraîtra plus sublime, plus digne de Dieu, et plus fait pour l'homme qu'à la guerre [(417)] ». Le bourreau conjoint les rôles du soldat et du prêtre : « Qu'est-ce donc que cet être inexplicable qui a préféré à tous les métiers agréables, lucratifs, honnêtes et même honorables qui se présentent en foule à la force ou à la dextérité humaine, celui de tourmenter et de mettre à mort ses semblables ? […] c'est un être extraordinaire ; et pour qu'il existe dans la famille humaine il faut un décret particulier, un FIAT de la puissance créatrice [(418)]. »

De Maistre avait assisté en 1806 à « cet épouvantable supplice du *Knout* [(419)] », ainsi qu'il le relate dans une lettre à sa sœur, Mme de Saint-Réal : « Chaque coup fait voler en l'air le sang et les chairs, et bientôt le malheureux n'est plus qu'un squelette sanglant, une espèce de dissection vivante, / *Triste objet où des dieux triomphe la colère* [(420)]. » La citation de *Phèdre* atténue s'il se peut la réalité épouvantable du supplice, et de Maistre conclut son récit sur un ton léger qui rappelle à présent Mme de Sévigné : « Que dis-tu de ma plume qui t'écrit ces élégances ? Mais à quoi servirait donc, ma chère petite sœur, d'avoir un frère en Russie si l'on ne savait pas à fond ce que c'est que le knout ? Une autre fois je te raconterai ce que c'est qu'un mariage. C'est une cérémonie bien différente, et il y a bien moins de sang [(421)]. »

De Maistre, dont la correspondance, souvent charmante, prouve la délicatesse et établit qu'il haïssait la violence, donnait toutefois une description détaillée de l'œuvre du bourreau et y atteignait le comble de l'horreur dans la littérature : « On lui jette un empoisonneur, un parricide,

un sacrilège : il le saisit, il l'étend, il le lie sur une croix horizontale : il lève le bras. Alors il se fait un silence horrible ; et l'on n'entend plus que le cri des os qui éclatent sous la barre et les hurlements de la victime. Il la détache, il la porte sur une roue ; les membres fracassés s'enlacent autour des rayons ; la tête pend ; les cheveux se hérissent ; et la bouche, ouverte comme une fournaise, n'envoie plus par intervalle qu'un petit nombre de paroles sanglantes qui appellent la mort. Il a fini ; le cœur lui bat, mais c'est de joie. Il s'applaudit, il dit dans son cœur : *Nul ne roue mieux que moi*. […] Est-ce un homme ? Oui. Dieu le reçoit dans ses temples et lui permet de prier [(422)]. » De Maistre a ses raisons d'insister : l'exécution est un rituel fondateur de la société.

Baudelaire héritera de cette conception sacrée et sublime du châtiment : « La peine de Mort est le résultat d'une idée mystique, totalement incomprise aujourd'hui. La peine de Mort n'a pas pour but de *sauver* la société, matériellement du moins. Elle a pour but de *sauver* (spirituellement) la société et le coupable. Pour que le sacrifice soit parfait, il faut qu'il y ait assentiment et joie de la part de la victime [(423)]. » Il ne s'agit nullement de prévenir le crime ni de faire un exemple, mais de réaffirmer par le sacrifice la faute à l'origine de toute société humaine. Un même consentement à la mort par reconnaissance de la culpabilité figure dans un projet de poème en prose pour *Le Spleen de Paris* : « Condamnation à mort. (Faute oubliée par moi, mais subitement retrouvée, depuis la Condamnation.) [(424)] » L'esquisse ressemble à un de ces mauvais rêves que Baudelaire range sous le titre « Onéirocritie [(425)] », un de ces cauchemars où l'on se sait coupable de toute éternité. Le poète dramatise, mime sous le coup de l'hystérie, le raisonnement distant que de Maistre tenait dans les *Considérations sur la France*, ou même, avant son « illumination », dès le discours à Mme de Costa en 1794 : si nous « souffrons avec une résignation réfléchie », « si nous savons unir notre raison à la raison éternelle », alors, « au lieu de n'être que des *patients*, nous

serons au moins des *victimes* »[(426)]. La soumission à la volonté divine transforme le *patient* en *victime*, c'est-à-dire en *agent*. Le méchant « est cette Volonté, il est elle tout entière », disait de son côté Schopenhauer, avec cette conséquence qu'« il n'est pas seulement le bourreau, il est aussi la victime »[(427)]. Et la victime est aussi le bourreau. Telle est la condition de la réversibilité : que la victime devienne patient, par là agent, qu'elle consente au sacrifice, se sacrifie. « Toute révolution a pour corollaire le massacre des innocents », avançait Baudelaire dans un aphorisme politique qui justifiait sa devise maistrienne : « Le pape et le bourreau[(428)]. » De Maistre allait jusqu'à concevoir que les victimes de la Terreur, notamment la victime suprême, le roi, aient pu accepter leur supplice, condition indispensable de la régénération de la France : « Ainsi, il peut y avoir eu dans le cœur de Louis XVI, dans celui de la céleste Élisabeth, tel mouvement, telle acceptation, capable de sauver la France[(429)]. »

Dans la version sensationnelle de Baudelaire, le mouvement sublime de transformation du patient supplicié en victime sacrificielle donnait lieu à un projet de mélodrame : « L'envers de Claude Gueux. Théorie du sacrifice. / Légitimation de la peine de mort. Le sacrifice n'est complet que par le *sponte sua* de la victime. » Jusque-là, l'interprétation de Baudelaire restait conforme — rien de plus maistrien que « le *sponte sua* de la victime » —, mais les choses se gâtent ensuite, s'agissant de bafouer l'humanitarisme de Victor Hugo dans *Claude Gueux*, livre qui militait contre la peine de mort : « Un condamné à mort qui, raté par le bourreau, délivré par le peuple, retournerait au bourreau. — Nouvelle justification de la peine de Mort »[(430)]. Comme Bataille le dira à son tour, mais à propos de Sade : « La mise à mort est la transgression de l'interdit du meurtre. En son essence, la transgression est un acte sacré. La mise à mort légale est profane et comme telle inadmissible[(431)]. » Mais la mise à mort, suivant de Maistre, Schopenhauer ou Baudelaire, retrouve le fondement mystique du sacrifice :

« Le sacrifice restitue au monde sacré ce que l'usage servile a dégradé, rendu profane », jugeait Bataille dans *La Part maudite*[(432)].

Ainsi la théorie sacrificielle de la peine de mort fait du bourreau le pivot de la société : « […] toute grandeur, toute puissance, toute subordination repose sur l'exécuteur : il est l'horreur et le lien de l'association humaine. Ôtez du monde cet agent incompréhensible ; dans l'instant même l'ordre fait place au chaos ; les trônes s'abîment et la société disparaît. Dieu qui est l'auteur de la souveraineté, l'est donc aussi du châtiment[(433)]. » Pour de Maistre, « le lien de l'association humaine » et toute souveraineté reposent sur l'horreur du sacrifice. Il reviendra au sénateur de résumer la pensée du comte sur le bourreau dans le septième entretien : « C'est un être sublime […] ; c'est la pierre angulaire de la société, […] ôtez du monde l'exécuteur, et tout ordre disparaît avec lui[(434)]. » Le bourreau est si important, et de Maistre lui consacre une page si forte, non pas parce qu'il symboliserait l'absolutisme du pouvoir et rendrait visible la justice temporelle de l'État, mais bien parce qu'il lie le monde, qui, sans lui, retournerait au chaos, au mal originaire, parce que en lui, même s'il la méconnaît, s'exprime l'essence de la volonté.

Avant la guerre de 1940, à l'époque du Collège de Sociologie, Caillois se montra particulièrement sensible à cette page : « Joseph de Maistre, au terme du portrait impressionnant qu'il fait du bourreau, de la terreur qu'il inspire, de son isolement parmi ses semblables, signale justement que ce comble vivant de l'abjection est, en même temps, la condition et le soutien de toute grandeur, de tout pouvoir, de toute subordination[(435)]. » La cohésion de la société repose sur le sacré : pas de meilleure illustration de la thèse centrale du Collège de Sociologie que le bourreau des *Soirées de Saint-Pétersbourg*. Suivant Caillois, de Maistre a pressenti que « l'exécuteur constitue le pendant solidaire et antithétique » du souverain, l'autre dans le couple « de l'*horreur* et du *lien* » qui fonde l'association

humaine. Le sacré attire et repousse ; *tremendum* et *fascinans*, incarné par excellence dans le bourreau, il est objet à la fois de crainte et de respect.

Caillois donna au Collège de Sociologie le 21 février 1939, après la mort d'Anatole Deibler, « "exécuteur des hautes œuvres" de la République », une conférence intitulée « Sociologie du bourreau [(436)] ». Il y repère la relation qui unit le bourreau au souverain, d'abord dans les privilèges que lui reconnaît la légende, y compris sous la République, par exemple « la prérogative — typique du pouvoir souverain — qui permet au bourreau de désigner son successeur », ou la tradition de commuer la peine du premier condamné à monter sur l'échafaud après la mort du bourreau : ce droit de grâce, parallèle à celui qui s'exerce à la naissance de l'héritier du trône, « assimile de nouveau, à quelque degré, l'exécuteur au dépositaire du pouvoir suprême » [(437)] et fait de lui « une sorte de double sinistre du chef de l'État [(438)] ». Ainsi Caillois, dans le droit fil de De Maistre, perçoit-il une « secrète affinité du personnage le plus honoré de l'État et du plus discrédité [(439)] », et le mythe qui entoure le bourreau lui semble typique de « l'attitude de l'homme en face du sacré », à la fois « brûlant d'ardeur » et « frissonnant d'horreur », comme saint Augustin le décrivait dans les *Confessions* [(440)].

1939 était l'année du cent cinquantième anniversaire de la Révolution, qui mobilisa le Collège de Sociologie. Pierre Klossowski donna au Collège une conférence sur « Le marquis de Sade et la Révolution » où la conception maistrienne de « la mise à mort de Louis XVI comme d'un martyre rédemptoire » était discutée, ainsi que la « sociologie du péché originel » de De Maistre, comme Klossowski l'appelait avec pertinence [(441)]. Bataille, fondateur de la revue *Acéphale* (1936-1937), symbole anti-intellectualiste de la société sans tête, aurait voulu faire du 21 janvier une fête et rêvait, suivant Caillois, de célébrer « l'exécution de Louis XVI, place de la Concorde, à la date anniversaire de l'événement et

sur l'emplacement présumé de l'échafaud[(442)] », tandis que Jean Paulhan, alors complice de Caillois et de Bataille, donnait sous le pseudonyme de Jean Guérin cette nouvelle en trois lignes dans la *NRF* : « *Paris-Soir* annonce qu'aux fêtes organisées en l'honneur du 150e anniversaire de la Révolution, "M. Albert Lebrun occupera l'emplacement exact de Louis XVI"[(443)]. »

L'exécution du roi est au cœur du texte de Caillois sur le bourreau : « rempliss[ant] le peuple d'étonnement et d'effroi », elle « apparaît comme le point culminant des révolutions »[(444)], et « *dans la conscience populaire*, la décapitation du roi apparaît infailliblement comme la cime de la révolution[(445)] ». Toute la fin de la conférence tourne autour de cet acte à la fois sacrifice et sacrilège : « Du sang du souverain naît la divinité de la nation[(446)]. » Analysant la dialectique qui fait entrer le bourreau dans la communauté au moment où le roi en est chassé, Caillois, comme Klossowski, renvoie au discours de Saint-Just de novembre 1792 excluant le monarque de la protection des lois : « La communauté […] chasse le roi de son sein et transforme l'exécuteur en mandataire honoré de la souveraineté populaire », si bien que, pour Saint-Just, « la mort du roi sera la fondation même de la République et constituera pour elle "un lien d'esprit public et d'unité" »[(447)]. Dans l'exécution du roi, Saint-Just rencontre ainsi de Maistre, et, comme le dit Caillois, s'inspirant des deux, « le bourreau et le souverain forment couple. Ils assurent de concert la cohésion de la société[(448)] », si bien que, pour le Collège de Sociologie à la veille de 1940, le 21 janvier 1793, et non le 14 juillet 1789, « occupe dans le cours de la Révolution la place correspondant à une sorte de passage au zénith[(449)] ».

Si la guerre de 1940 conduisit Caillois à se désolidariser de l'activisme antimoderne du Collège de Sociologie, Bataille devait continuer à faire du sacré le fondement de toute communauté. Indice significatif, chez lui

comme chez de Maistre l'horreur mystérieuse, incompréhensible, sublime du sacrifice se cristallise dans un même détail essentiel et une même expression forte. De Maistre signale, phénomène merveilleux, que chez les suppliciés « les cheveux se hérissent ». Quant à Bataille, sa source pour la description des supplices chinois était une photographie publiée en 1923 par le psychologue Georges Dumas, qui la donnait comme un exemple de « *l'horripilation* : les cheveux dressés sur la tête[(450)] ! ». Bataille, jugeant inacceptable cette réduction ou cette banalisation du sacrifice, insistait sur le « rôle décisif » qu'un tel cliché, qu'il posséda, eut dans sa vie : « Je n'ai pas cessé d'être obsédé par cette image de la douleur, à la fois extatique (?) et intolérable[(451)]. » Douleur « extatique », c'est-à-dire jouissance, fût-ce avec un point d'interrogation, du *patient* devenu *agent*. Bataille rendait au détail de l'horripilation sa valeur de signe visible de l'origine sacrée et sacrificielle de la souveraineté, avouant l'ambivalence de sa fascination horrible pour cette image, ambivalence que nul n'a mieux exprimée que Baudelaire, dans un propos qui résume la thèse de la réversibilité de manière on ne peut plus frappante : « Il serait peut-être doux d'être alternativement victime et bourreau[(452)] », tout en nous renvoyant une fois encore à Schopenhauer — « Le bourreau et le patient ne font qu'un[(453)] » — ou à Emerson : « […] l'homme, qu'il soit actif ou passif, contient en lui toute créature. Tantale n'est qu'un mot pour vous et moi[(454)]. »

Auprès du bourreau, une seconde figure de la souveraineté liant de Maistre, Baudelaire et Bataille pourrait être évoquée : la prostituée. Baudelaire emprunta à de Maistre la notion de « prostitution sacrée », inséparable de celle de réversibilité. Le témoignage de Léon Daudet, non pas antimoderne mais assurément non conformiste, qui se plaisait à choquer la bourgeoisie d'Action française, confirmera cette proximité : « Je suis de l'avis de Baudelaire. Le bordel est, en tous lieux, un endroit grave et même tragique, par la réunion de ces deux terribles maîtres : l'aventure et le plaisir. Nous sommes ici au-delà de la morale courante et de ses humbles,

mais utiles, garde-fous. Joseph de Maistre prétend assez paradoxalement, que la société s'appuie sur le bourreau. Elle s'appuie aussi sur la maquerelle, dont le métier infâme continue la sorcière et touche ainsi à plus d'un mystère [(455)]. »

Mais n'exagérons pas les analogies entre de Maistre et Bataille au-delà des années du Collège de Sociologie. Bataille rejette les « formes traditionnelles de souveraineté » et affirme : « […] nous pouvons souffrir de ce qui nous manque, mais […], même si nous en avons paradoxalement la nostalgie, nous ne pouvons que par aberration regretter ce que fut l'édifice religieux et royal du passé [(456)]. » Parce que « les fondements de cette souveraineté religieuse, ou militaire, sur laquelle a vécu le passé nous paraissent définitivement puérils », ajoute Bataille, c'est dans d'autres expériences sublimes, essentiellement érotiques, qu'il cherche la connaissance de la souveraineté.

ROMANTISME ET RÉACTION

Sans atteindre de telles hauteurs ni révéler de telles profondeurs, le sublime que Burke et de Maistre aperçurent dans la Révolution devait contribuer au triomphe du romantisme. Certes, on s'en était déjà pris au classicisme avant 1789, comme au philosophisme avant la contre-révolution, et l'Empire retarda les progrès du mouvement romantique, mais, après la Révolution et sa violence sublime, comme Stendhal devait le rappeler dans *Racine et Shakespeare* en 1823, on n'était plus disposé à accepter « la même littérature » qu'en 1780 [(457)]. Dès 1802, dans le *Génie du christianisme*, *Atala* et *René*, Chateaubriand avait offert au public les rudiments de la nouvelle esthétique. Il y dégageait l'harmonie profonde des accomplissements de la religion chrétienne et des aspirations de la nature humaine ; il tentait de prouver que « de toutes les religions qui ont jamais

existé la religion chrétienne est la plus poétique, la plus humaine, la plus favorable à la liberté, aux arts et aux lettres [458] » ; il montrait l'influence heureuse de l'Église catholique sur la civilisation et les progrès de l'humanité. Le catholicisme avait triomphé en démontrant qu'une correspondance existait entre Dieu et la nature : « Les solennités du christianisme sont coordonnées d'une manière admirable aux scènes de la nature [459]. » Les unes et les autres ont justement en partage le sublime, comme la cathédrale et la forêt : « Pompe nuptiale, digne de nos malheurs et de la grandeur de nos amours : superbes forêts qui agitiez vos lianes et vos dômes comme les rideaux et le ciel de notre couche, pins embrasés qui formiez les flambeaux de notre hymen, fleuve débordé, montagnes mugissantes, affreuse et sublime nature », s'écrie Chactas après avoir entendu le récit d'Atala [460]. Le silence merveilleux du Nouveau Monde rapproche l'âme de Dieu. La volonté divine peut être déchiffrée dans la nature, comme ce sera encore la conviction de Hugo ou de Baudelaire. La nature est une preuve de l'existence de Dieu, dans une nouvelle apologétique du christianisme qui défend la foi contre la raison en faisant appel à l'imagination et à l'émotion. Chateaubriand relatait ainsi sa propre conversion après la mort de sa mère : « Je suis devenu chrétien. Je n'ai point cédé, j'en conviens, à de grandes lumières surnaturelles, ma conviction est sortie du cœur : j'ai pleuré, et j'ai cru [461]. » Et personne, suivant le persiflage de Taine — à l'époque où celui-ci appartenait à la « contre-réaction », comme disait Renouvier —, « personne ne se scandalisa en voyant M. de Chateaubriand recommander le christianisme à titre d'agréable, changer Dieu en tapissier décorateur [462] ».

La publication du *Génie du christianisme* fut « comme quelque chose de surnaturel et d'astral », dira Barbey d'Aurevilly [463]. L'immense succès de « cette glorification de dix-huit siècles de christianisme » s'explique par la correspondance qui y était établie entre le dogme catholique et les élans spirituels des Français après la Révolution, dans « une société fatiguée de

Guillotine et de Néant »[(464)]. Le mouvement esthétique lancé par Chateaubriand contre la tradition classique fut à ses débuts ardemment religieux, comblant le désir moderne — ou antimoderne — de sacré, de surnaturel et de transcendance, occupant un terrain laissé vierge depuis 1789. Dès le Consulat, la réaction spirituelle avait récupéré à son profit la « sensibilité » inventée par le XVIII^e^ siècle. La foi réunissait les exilés : « La religion, dans ceux qui la pratiquent, n'est plus une affaire d'habitude, mais le résultat d'une conviction forte », constatait Chateaubriand[(465)]. « L'ancienne noblesse, qui était la classe la plus irréligieuse avant 89, devint la plus fervente après 93 », observera Tocqueville[(466)]. Taine jugeait extraordinaire la renaissance chrétienne des débuts du XIX^e^ siècle : « Sauf les deux premiers siècles de notre ère, jamais le bourdonnement des songes métaphysiques ne fut si fort et si continu ; jamais on n'eut plus d'inclination pour croire non sa raison, mais son cœur ; jamais on n'eut tant de goût pour le style abstrait et sublime qui fait de la raison la dupe du cœur[(467)]. » Derrière Chateaubriand et l'antimoderne se profile une fois de plus Pascal, « effrayant génie », comme il est qualifié dans le *Génie du christianisme*, ou « fou sublime », suivant le mot de Voltaire que Chateaubriand citait à la même page, seul capable d'être opposé au prophétisme moderne de Rousseau[(468)].

L'inspiration antimoderne, ou réactionnaire, du premier romantisme est connue — « Nous sommes ici à l'époque originaire du romantisme, en même temps qu'à celle de la réaction catholique », notera Renouvier[(469)] —, et tout art moderne dans son aspiration romantique et rédemptrice partagera d'une certaine manière cet antimodernisme. Par une curieuse inversion, ou réversibilité, du politique et de l'esthétique, la contre-révolution échoua en politique avec la Restauration, tandis qu'avec le romantisme elle triomphait spirituellement et devait dominer longtemps la sensibilité esthétique.

« Romantique » signifia d'abord nostalgique du pays et de sa religion, des valeurs traditionnelles, de la campagne contre la ville, de la nature contre la civilisation. La mémoire et l'imagination faisaient de l'Ancien Régime un âge d'or d'harmonie perdue et réhabilitaient le Moyen Âge. Le mythe d'un passé idéalisé apparut aussitôt après la Révolution. Le romantisme mûrit dans les cercles émigrés, avant d'inspirer, sous la Restauration, la sensibilité ultra. La littérature émigrée relut et corrigea Rousseau en y ajoutant l'obsession de la mort, élaborant une eschatologie chrétienne de l'histoire — par exemple dans la *Palingénésie sociale* de Ballanche — permettant de sauver l'aristocratie du constat mélancolique de son déclin inéluctable.

Représentant la victoire de la littérature de l'émigration, lié à l'ultracisme sous la Restauration, le premier romantisme fut ainsi perçu par ses adversaires libéraux comme un obscurantisme. Les romantiques, « poètes de sacristie » suivant les libéraux et les néo-classiques, furent récompensés sous la Restauration, tandis que la réaction spirituelle recevait le soutien des autorités. Politiquement, les conquêtes de la Révolution n'étaient pas fondamentalement défiées, mais la contre-révolution l'emportait en littérature (sinon en philosophie). Suivant l'idée reçue, exprimée par Cyprien Delaunays en 1833 : « Le romantisme est né au lendemain de la chute de la Convention ; c'est alors que Chateaubriand et Mme de Staël ont inauguré *la réaction littéraire* [(470)]. » Avec le romantisme, « Coblentz […] a fait irruption dans la littérature [(471)] ». Jusqu'en 1830, quand le premier romantisme s'acheva, la bourgeoisie libérale fut antiromantique et néo-classique, tandis que le romantisme restait l'attribut des aristocrates déçus par la Restauration, leur permettant de s'évader d'une politique décevante et d'une réalité désenchantée. « Les Royalistes sont romantiques, les Libéraux sont classiques », apprend Lousteau à Rubempré dans *Illusions perdues* : « Par une singulière bizarrerie, les Royalistes romantiques demandent la liberté littéraire et la révocation des lois qui

donnent des formes convenues à notre littérature ; tandis que les Libéraux veulent maintenir les unités, l'allure de l'alexandrin et le thème classique[(472)]. » C'est le début d'un chiasme dont Baudelaire se moquait : pas plus conservateurs en art que les adeptes du progrès social, « des esprits, non pas militants, mais faits pour la discipline, c'est-à-dire pour la conformité, des esprits nés domestiques, des esprits belges, qui ne peuvent penser qu'en société[(473)] » — précoce anticipation de la thèse de Thibaudet sur le tempérament dextrogyre des lettres en face d'une vie politique d'inclination sinistrogyre.

L'ambiguïté de Chateaubriand, modèle de l'antimoderne, est exemplaire. Rêvant à son destin si la Révolution n'avait pas eu lieu, il voyait un médiocre portrait dans un grenier oublié : « […] si l'ancienne monarchie eût subsisté […], je ferais dans quelque corridor abandonné la consolation de mes petits-neveux. "C'est votre grand-oncle François, le capitaine au régiment de Navarre : il avait bien de l'esprit ! il a fait dans le *Mercure* le logogriphe qui commence par ces mots : *Retranchez ma tête*, et dans l'*Almanach des Muses* la pièce fugitive : *Le Cri du cœur*"[(474)]. » En lui, nageur « entre deux siècles, comme au confluent de deux fleuves[(475)] », s'accomplit une alliance étrange de penchants conservateurs et progressistes ; son romantisme politique combine une révolution spirituelle et esthétique avec une réaction politique ; il réclame simultanément l'autorité (du roi) et la liberté (de la presse) ; il est à la fois authentiquement ultra et véritablement libéral ; avec lui commence l'esthétisation de la politique. Si bien que le gouvernement de la Restauration, qui, comme le dira méchamment Maurras, « n'en était plus à prendre au sérieux les pétarades d'un sous-Voltaire[(476)] », ne sut que faire de lui. Tocqueville voyait en lui « l'homme qui, de nos jours, a peut-être le mieux conservé l'esprit des anciennes races[(477)] », c'est-à-dire un censeur de l'Ancien Régime au nom des libertés aristocratiques, un vrai libéral, affranchi de Rousseau depuis l'*Essai sur les révolutions*, mais, comme l'observe Marc

Fumaroli, « sans se rallier pour autant aux théoriciens de la contre-révolution [(478)] ». Et lui-même reconnaissait avoir « gardé cet amour plus ferme de la liberté qui appartient principalement à l'aristocratie dont la dernière heure est sonnée [(479)] ».

Dans une de ses pages les plus lyriques, Tocqueville prononce un péan à la liberté, qu'il identifie, comme Chateaubriand, au sublime même : « Qui cherche dans la liberté autre chose qu'elle-même est fait pour servir. » S'interrogeant sur la source de cette passion de la liberté, qui « a fait faire aux hommes les plus grandes choses que l'humanité ait accomplies », il n'y voyait rien d'autre que « le goût même de l'être » : « Ne me demandez pas d'analyser ce goût sublime, il faut l'éprouver. Il entre de lui-même dans les grands cœurs que Dieu a préparés pour le recevoir ; il les remplit, il les enflamme. On doit renoncer à le faire comprendre aux âmes médiocres qui ne l'ont jamais ressenti [(480)]. »

Stendhal tenta, dans *Racine et Shakespeare*, de réorienter le romantisme vers l'innovation non seulement littéraire, mais aussi politique, de sorte que romantique et libéral ne fussent plus antithétiques. Il réussit trop bien, et après 1830 le romantisme, libertaire plus que libéral, mais toujours avide de sublime, eut pour adversaires le réalisme et le matérialisme bourgeois. « Le romantisme s'est détaché de la réaction après trente ans d'alliance, jugeait Renouvier à la fin du siècle, pour lui devenir et rester finalement un ennemi capital, en tant que *liberté littéraire* absolue [(481)]. » Ainsi le romantisme, d'abord de droite, ensuite de gauche, fut-il toujours antibourgeois, d'abord par aristocratisme, ensuite par « libertarisme ». Et foncièrement antibourgeois, il fut toujours antimoderne. Une deuxième génération romantique découvrit Chateaubriand en 1830, quand — ironie de l'histoire — elle le transporta en triomphe à travers Paris au moment même où ses espoirs politiques étaient définitivement anéantis : « Inutile Cassandre ! » Car, par définition, un antimoderne combat le monde à front renversé.

Hostile au nivellement contemporain, l'antimoderne, même une fois qu'il ne s'identifie plus à la « réaction catholique », n'en reste pas moins attaché au sublime, esthétique et politique. Baudelaire s'irrite contre la morale bourgeoise de Saint-Marc Girardin, « hideux courtisan de la jeunesse médiocre[(482)] » : si nous voulons être heureux, conseille ce professeur de poésie à la Sorbonne, ne soyons pas des hommes de génie, des novateurs, des prophètes ; non, *« Soyons médiocres »*, slogan qui, selon le poète, « implique une immense haine contre le sublime »[(483)]. Avec Baudelaire, l'antimoderne, dressé contre le bourgeois, devient un esthète ou un dandy : « Le Dandy doit aspirer à être sublime sans interruption ; il doit vivre et dormir devant un miroir[(484)]. »

Le dandy, de Baudelaire et Bourget à Proust et Drieu la Rochelle, restera une belle figure antimoderne : l'individualiste réfractaire et rebelle. Exigeant de la « tenue » devant la guerre qui approche, méprisant « ceux qui ne considèrent pas qu'avoir de la tenue soit, pour une homme, le premier point, qui porte tout le reste[(485)] », Caillois demeure fidèle au dandy, mais, dans ses textes les plus ambigus à la veille de 1940, « Le vent d'hiver » et « La hiérarchie des êtres », après avoir fait l'éloge des grands individualistes depuis les Lumières — Sade, Balzac, Baudelaire, Rimbaud, Nietzsche, Max Stirner —, il exige d'eux qu'ils s'unissent et fondent une communauté, que, de sataniques, ils deviennent luciférien, et que leur révolte se mue en volonté de puissance. Amateur du Balzac de l'*Histoire des Treize* et du Baudelaire de *Mon cœur mis à nu*, qui ont « regardé avec sympathie et proposé comme modèle Loyola et la *perinde ac cadaver* de la Compagnie de Jésus », Caillois rêve de « la constitution d'une aristocratie nouvelle fondée sur une grâce mystérieuse qui ne serait ni le travail ni l'argent[(486)] ». Mais, s'éloignant des « lions », il plaide en faveur d'« une association militante et fermée tenant de l'ordre monastique actif pour l'état

d’esprit, de la formation paramilitaire pour la discipline, de la société secrète, au besoin, pour les modes d’existence et d’action [(487)] » ; il projette « un ordre composé d’hommes résolus et lucides, que réunissent leurs affinités et la volonté commune de subjuguer au moins officieusement leurs semblables peu doués pour se conduire seuls [(488)] ». C’était là sortir du dandysme, transformer l’idéal antimoderne, renanien, d’une « oligarchie de l’intelligence » en activisme élitaire, et entrer dans l’« avant-gardisme réactionnaire ».

Car le dandy vit sous la menace du spleen et de la douleur. Comme le disait Schopenhauer, « entre la douleur et l’ennui, la vie oscille sans cesse [(489)] ». Une des expressions les plus fréquentes de Baudelaire dans *Le Spleen de Paris* se trouve aussi chez Schopenhauer : « tuer le temps », ce qui veut dire « nous délivrer du fardeau de l’existence », « fuir l’ennui » [(490)].

Sublime est la mer dans « Mœsta et errabunda », nous faisant sortir du temps : « La mer, la vaste mer, console nos labeurs [(491)] ! » Or elle se renverse incessamment en torture, comme dans « Obsession » :

Je te hais, Océan ! tes bonds et tes tumultes,
Mon esprit les retrouve en lui ; ce rire amer
De l’homme vaincu, plein de sanglots et d’insultes,
Je l’entends dans le rire énorme de la mer [(492)].

Le sublime est l’expérience même de la réversibilité : extase et horreur, bourreau et victime. Le poète est partout menacé par le gouffre, gouffre pire que celui de Pascal — « Pascal avait son gouffre [(493)] », comme un animal familier ou apprivoisé —, pire car gouffre plat, horizon indéfini de l’angoisse existentielle, « cuve immense de la mer dont les bords ne se laissent qu’à peine apercevoir [(494)] », ou, à la fin des « Sept Vieillards » : « Et mon âme dansait, dansait, vieille gabarre / Sans mâts, sur une mer

monstrueuse et sans bords[(495)] ! » Schopenhauer décrivait « la mer courroucée, infinie de toutes parts », comme une image de « l'univers sans bornes, plein d'une inépuisable douleur, avec son passé infini, son avenir infini »[(496)], encore un infini plat et débordant, inversion du sublime. Souvenons-nous du « Cygne », « ridicule et sublime » à l'image de « l'homme d'Ovide » — « répondant allégorique du poète » suivant l'expression de Jean Starobinski[(497)] —, ou emblème de l'antimoderne, « rongé d'un désir sans trêve » et humilié par « le ciel ironique et cruellement bleu »[(498)].

Évoquant le romantisme dans les *Essais de psychologie contemporaine*, Bourget, alors baudelairien, le définit encore par le sublime : « Aux environs de 1830, le mot traduisait, en même temps qu'une révolution dans les formes littéraires, un rêve particulier de la vie, à la fois très arbitraire et très exalté, surtout sublime[(499)]. » Rêvant d'une vie sublime, le romantique est bien un dandy. Les « enfants du siècle » sont décrits en 1830 comme une « légion des mélancoliques révoltés » : « […] le Ruy Blas de Victor Hugo en est, et son Didier, comme le Rolla de Musset, comme l'Antony de Dumas. Ceux-là souffrent d'une nostalgie qui paraît sublime[(500)]. » Le spleen et le sublime fraternisent. Puis, très vite, l'adjectif se banalise dans les romans de Bourget, à l'exemple du cri de dévouement « sublime » de la domestique d'Adrien Sixte à son maître dans *Le Disciple*[(501)]. Bourget renie en même temps l'antimoderne et le sublime.

LA HAINE DU SUBLIME

L'antipathie de Maurras pour le romantisme confirme que l'antimoderne et le sublime en étaient deux ingrédients inséparables. Pour le fondateur de l'Action française, le romantisme n'est jamais que la suite de la Réforme et de la Révolution, et le relais entre elles et la République. Maurras voue

donc le romantisme aux gémonies : « Les Lettres romantiques attaquaient les lois ou l'État, la discipline publique et privée, la patrie, la famille et la propriété ; une condition presque unique de leur succès parut être de plaire à l'opposition, de travailler à l'anarchie », affirme-t-il dans *L'Avenir de l'intelligence* [(502)]. Il y a peu de différence à ses yeux entre romantisme et individualisme, ou entre romantisme et anarchie, thèse dont Thibaudet relève l'exagération dans son livre de 1920 sur Maurras. La réfutation du romantisme, lieu commun de l'Action française, prit la suite de la critique antimoderne des Lumières : « Le livre un peu tendu et fumeux de M. Lasserre sur le *Romantisme français* fut le succès le plus retentissant de la critique depuis le *XVIII*^{e} *siècle* de Faguet [(503)] », écrit Thibaudet, mettant au jour la continuité des deux croisades. Quand Émile Faguet avait réglé leurs comptes aux Lumières en 1890 [(504)], Maurras avait reconnu en lui le successeur de Taine ; il louera encore le livre à la mort de Faguet, longtemps après que son auteur l'eut déçu par son impressionnisme critique et son libéralisme politique [(505)]. La thèse incendiaire de Pierre Lasserre sur le romantisme en 1907 fut le meilleur produit de la critique d'Action française, mais son auteur devait lui aussi tromper les espoirs de Maurras et se convertir au libéralisme dans les années 1920 [(506)]. Ces deux évolutions ne plaidaient pas en faveur des thèses que leurs auteurs avaient d'abord soutenues.

Contestant la filiation des Lumières au romantisme aperçue par Maurras, Thibaudet, libéral lui-même, rappelait qu'elle exigeait de faire silence sur le conservatisme politique du premier romantisme, moment que Renouvier nommait la « réaction catholique », mais aussi sur le sublime, réduit par Maurras au pathétique, au sentimental et au féminin.

Chargeant le romantisme du mal français, Maurras n'a de cesse qu'il n'ait détruit toute idée d'un sublime romantique, par exemple dans *Les Amants de Venise* (1902), où les amours de Musset et de George Sand sont traitées avec dérision, ou dans « Le Romantisme féminin », troisième partie

de *L'Avenir de l'intelligence* (1905). Le romantisme, victoire du féminin, a triomphé du « mâle amour des idées[(507)] », avec cette conséquence : « Il n'est jamais question aujourd'hui que de Sentiments. Les femmes, si brisées et humiliées par nos mœurs, se sont vengées en nous communiquant leur nature. Tout s'est efféminé, depuis l'esprit jusqu'à l'amour. Tout s'est amolli[(508)]. » Le sublime ne trouve aucune grâce aux yeux de Maurras, qui ne le distingue plus du sentimental : « Fuyant le sublime à la mode », ainsi qu'il se présente lui-même[(509)], il proteste contre « le fond de l'erreur moderne », à savoir « [c]et insensé désir d'élever toute vie humaine au paroxysme »[(510)]. Du sublime au sentimental, le romantisme a inauguré le siècle de la « facilité », qui est pour Maurras « l'essence même, la pente naturelle du régime républicain et de la démocratie », comme le rappelle Thibaudet[(511)]. Ainsi romantisme littéraire et romantisme politique sont-ils confondus dans la dénonciation du sentimentalisme.

Toujours œcuménique, parfois trop généreux, Thibaudet cherche néanmoins à réintégrer Maurras dans la tradition antimoderne. Maurras distingue trois romantismes, ceux de 1830, 1860 et 1890 : le symbolisme est « le troisième état d'un seul et même mal, le mal romantique, comme les Parnassiens en montraient le deuxième état[(512)] ». Si le contre-romantisme de 1860 de même que la réaction symboliste de 1890 appartiennent au romantisme, ainsi que Maurras et Lasserre le soutiennent, rien n'empêche, selon Thibaudet, de prolonger le mouvement jusqu'à Maurras lui-même : « […] peut-on séparer du romantisme ceux qui ont construit du romantisme et contre lui cela même qu'ils ont reconnu lui manquer, les Stendhal, les Sainte-Beuve, les Renan, les Flaubert, les Barrès, les Maurras[(513)] ? » Comme la contre-révolution est inséparable de la Révolution, comme l'action et la réaction ne font qu'un, tout contre-romantisme serait encore un romantisme, y compris le contre-romantisme d'Action française. « La réaction contre-romantique de 1860 est dominée par le romantisme, juge

Lasserre. Et le romantisme gouverne encore celle, si impuissante, qui s'est produite en 1890 contre le déterminisme et le pessimisme[(514)]. » La dialectique de l'action et de la réaction ferait donc de Maurras lui-même un antimoderne : « C'est une loi que toute réaction est gouvernée par l'action contre laquelle elle réagit et sans laquelle elle ne serait pas », loi qui mène jusqu'au « romantisme de M. Maurras »[(515)]. *Les Amants de Venise* ne témoignent-ils pas que l'ambivalence esthétique du jeune Maurras et sa sensibilité à la Barrès perdurèrent au-delà de l'affaire Dreyfus ? Pour récupérer Maurras, Thibaudet s'autorise, en citant approximativement Maurras, du pardon que se donnent les amants, George et Alfred, une fois revenus de leur aventure : « Un temps vient où toute rancune doit tomber, aucun être bien né ne pouvant se sentir l'éternel ennemi d'une vieille part de lui-même[(516)]. » En 1920, lorsqu'il publie son *Maurras*, Thibaudet semble souhaiter que le chef de l'Action française, oubliant sa querelle contre le romantisme, reconnaisse sa place dans la tradition antimoderne — vœu pieux, car l'Action française, malgré les tentatives de quelques-uns de ses dissidents, n'admettra jamais cette filiation.

Avant que l'Action française ne se transforme en parti conservateur traditionnel et ne connaisse plusieurs défections importantes dans les années 1920, Thibaudet pourrait avoir compris que, sans référence au sublime, la réaction manquait d'un mythe incitant à l'action et se condamnait à l'attentisme. La généalogie antimoderne dénonce dans la loi du progrès une démoralisation de l'histoire et un encouragement à l'inertie, mais, sceptique — ou réaliste — quant à la possibilité d'une restauration, elle manque d'un mythe puissant à opposer au culte moderne du progrès. Marquée par les figures de la contre-révolution, des anti-Lumières, du pessimisme et de la Chute, l'antimodernité est généralement négative, nostalgique, voire nihiliste. Seule la croyance au sublime lui restitue de l'énergie et de la violence. Georges Sorel, lui aussi ambigu de moderne et d'antimoderne, romantique attardé, faisait, dans ses *Réflexions sur la*

violence, du socialisme une *« œuvre grave, redoutable et sublime* [(517)] *»*, un mythe auquel donner sa vie, et il recherchait dans la violence une moralité sublime. Édouard Berth, son disciple, tenta de réconcilier Maurras et Sorel en les montrant attachés l'un au beau et l'autre au sublime, opposés et complémentaires comme la tradition et la révolution, Racine et Corneille, ou encore Sophocle et Eschyle. Faisant référence à Nietzsche, Berth qualifie Maurras d'apollinien et Sorel de dionysien, et rappelle que les deux divinités, Apollon et Dionysos, ont fait alliance pour enfanter la tragédie grecque, puis le classicisme français. Ainsi la synthèse de la tradition et de la révolution est-elle à ses yeux non seulement possible et féconde, mais nécessaire [(518)].

La conclusion des *Méfaits des intellectuels* de Berth, intitulée « La victoire de Pascal », tournait autour d'une phrase de Sorel : « Pascal a vaincu Descartes [(519)]. » La philosophie de Bergson était « pénétrée du plus pur esprit de l'auteur des *Pensées* », retrouvé chez Péguy et Agathon. C'était la « victoire d'un *rationalisme vrai* sur un *rationalisme postiche* » et « d'un *spiritualisme vrai* sur un *spiritualisme postiche* » [(520)], « la victoire sur l'esprit du XVIIIe siècle, qui est resté le *grand siècle* pour tous les rationalistes, les démocrates, les Juifs et les Sorbonnards », mais qui a été un siècle « antimétaphysique, antireligieux et anti-artistique » [(521)]. Ainsi « l'*Action française*, qui, avec Maurras, est une incarnation nouvelle de l'esprit apollinien, par sa collusion avec le syndicalisme qui, avec Sorel, représente l'esprit dionysien, va pouvoir enfanter un nouveau *grand siècle* [(522)] ». Dans cette alliance, « Socrate et Descartes sont vaincus, le XVIIIe siècle définitivement dépassé, et complète s'annonce enfin la victoire de Pascal [(523)] ».

Mais la synthèse ne prendra pas, et le positivisme de Maurras l'excluait. Thibaudet aurait voulu en faire un romantique pour le sauver de lui-même. C'était peine perdue, puisque Maurras, à la différence de Sorel, ne fut

jamais un partisan de la violence, contre laquelle il mettait en garde : « Elle n'est pas gratuite, jugeait-il. Il faut bien se garder de croire tout ce que M. Sorel en dit [(524)]. » Maurras dénonçait chez Sorel « l'héroïsme qui n'a point de but et qui n'en doit point avoir », ou la violence pour la violence. C'est — il l'a souvent répété — l'analyse des erreurs littéraires du romantisme qui l'avait entraîné vers l'étude de l'erreur morale et politique de l'État moderne [(525)].

Il n'y a pas de meilleure illustration de son refus du sublime que *Mademoiselle Monk*, un de ses textes les plus heureux, inspiré des Mémoires d'Aimée de Coigny relatant son rôle de conspiratrice auprès de Talleyrand pour l'avènement de la Restauration : « Toute la politique se réduit à cet art de guetter la *combinazione*, l'heureux hasard […]. La plus petite force, le plus maigre concours peut par *combinazione*, et d'un léger coup de fortune, être affecté soudain d'une puissance inattendue, qui décidera de tout [(526)]. » Telle fut la cause occasionnelle de la Restauration : une conversation entre Aimée de Coigny et Talleyrand. Qu'y a-t-il de plus éloigné du sublime que la *combinazione*, tout le contraire de la grève générale et de la violence héroïque d'un Sorel. Voici la clef de l'inaction de Maurras en février 1934. Ce qui scandalisait Chateaubriand — que Talleyrand eût été l'instrument du retour de Louis XVIII — séduit au contraire profondément Maurras. La Restauration résulta de l'adresse de Talleyrand agissant sur les instances d'Aimée de Coigny : « La grande dame déclassée toucha au point sensible les intérêts du premier politique contemporain [(527)]. » Au sublime du combat, qui rejoint l'histoire providentielle et la justice éternelle, Maurras préfère l'ironie de la « divine surprise ». Il se situe par là nettement aux antipodes de l'antimoderne [(528)].

Chapitre VI

VITUPÉRATION

La sixième figure de l'antimoderne est une figure de style, difficile à cerner : la vocifération, la vitupération, ou encore l'imprécation, alliance de prédiction et de prédication, en tout cas le contraire du « fameux *style coulant*, cher aux bourgeois », que Baudelaire dénonçait chez George Sand [(529)]. De Maistre, Chateaubriand, Baudelaire, ou encore Nietzsche, fondateurs de la tradition antimoderne qui traverse toute la modernité, illustrent ce style de la véhémence. Il y a une verve propre aux antimodernes, car la posture antimoderne, fondée sur un paradoxe — « je plaide une cause où tout se tournerait de nouveau contre moi, si elle triomphait », admettait Chateaubriand —, est un prodigieux engrenage rhétorique. L'énergie du désespoir, la vitalité désespérée donnent une éloquence qui peut toucher au sublime.

Prophète de malheur, l'antimoderne a toujours raison en annonçant des catastrophes. « Si je gagne, je perds », disait Chateaubriand : je perds l'occasion d'une ode funèbre à la gloire de la monarchie déchue. Aussi n'a-t-on jamais manqué de lui répliquer, de Barbey d'Aurevilly à Maurras : « Si tu perds, tu gagnes. » La révolution de Juillet délivra Chateaubriand, suggère méchamment Maurras : « Voilà notre homme sur une ruine nouvelle. Tous les devoirs de loyalisme deviennent aussitôt faciles et même

agréables[(530)]. » L'infortune lui inspire ses chants les plus beaux : « Madame, votre fils est mon roi ! »

L'antimoderne s'adresse volontiers au monde sur le ton du prophète ou, mieux, du « prophète du passé », comme de Maistre, premier des antimodernes, fut dénommé par « ce grand fantoche de Barbey d'Aurevilly qui a réussi à se faire attribuer la paternité de cette expression », alors que, signalait Brunetière, elle est de Ballanche[(531)]. Il fut « le grand génie de notre temps, — un voyant ! » affirmait quant à lui Baudelaire[(532)]. De Maistre était aussi un provocateur. Déçu de l'octroi de la charte à la Restauration, il répondait avec humour en 1818 à la question « Pourquoi n'écrivez-vous pas sur l'état actuel de la France ? » : « Je fais toujours la même réponse : du temps de la canaillocratie, je pouvais à mes risques et périls, dire leurs vérités à ces inconcevables *souverains* ; mais aujourd'hui ceux qui se trompent sont de trop bonnes maisons pour qu'on puisse se permettre de leur dire la vérité ! La révolution est bien plus terrible que du temps de Robespierre[(533)]. » J'ai déjà cité cette chute : la charte le désespère plus que la guillotine, confie-t-il en substance. Si la Restauration lui semble pire que la Terreur, ou « plus raffinée » dans le mal, c'est qu'une contre-révolution était encore possible avant la Restauration, qu'elle était même appelée dialectiquement par la Révolution. Or, désormais, après l'octroi de la charte qui entérine la Révolution, une contre-révolution n'est plus concevable. « Je meurs avec l'Europe », devait s'écrier de Maistre en 1821, peu avant de disparaître[(534)].

Tout était dit dans *canaillocratie*, superbe mot-valise, pour se moquer de la souveraineté du peuple, une des cibles de choix ou même la cible des cibles de De Maistre. Suivant Littré et le *Trésor de la langue française*, de Maistre fut l'inventeur de ce néologisme dès le 8 septembre 1793, et Balzac le lui emprunta. De Maistre, très sensible aux mots, fut l'auteur de nombreuses excentricités de cette sorte. *Canaillocratie* est une belle invention qui mélange un suffixe savant et un préfixe familier, qui combine

un suffixe emprunté au grec et un préfixe venu de l'italien dans une sorte de monstre linguistique (Littré insistait sur la prononciation de *canaille* avec deux « ll mouillées » par opposition à *ka-na-ye*), mimant la monstruosité politique — la souveraineté du peuple ou la suprématie de la canaille — à laquelle de Maistre avait consacré tout un traité, inachevé, réfutant Rousseau.

Canaillocratie aura un destin chez les antimodernes. Baudelaire s'en prendra à la « canaille littéraire [(535)] ». Barbey d'Aurevilly associera la blague, comme décadence de l'esprit, à un « encanaillement » démocratique : « C'est la plaisanterie d'un peuple naguère encore aristocratique et raffiné, mais qui a chuté, et s'est étendu tout de son long dans la mare aux canards de la démocratie, comme un ivrogne dans un égout. C'est la plaisanterie démocratisée, et qui tend de plus en plus à s'encanailler [(536)]. » Barbey stigmatise « ce temps de suffrage et de blague universels » auquel il identifie la modernité : « Tout le monde a le droit de blaguer comme de voter [(537)]. »

La souveraineté populaire était depuis longtemps la bête noire de De Maistre. À propos de « l'admirable Burke », il demandait à un ami dès janvier 1791 : « Comment trouvez-vous que ce rude sénateur traite le grand tripot du Manège et tous les législateurs *Bébés* ? Pour moi j'en ai été ravi, et je ne saurais vous exprimer combien il a renforcé mes idées anti-démocrates et anti-gallicanes. Mon aversion pour tout ce qui se fait en France devient de l'horreur [(538)]. »

La « canaillocratie » et les « législateurs *Bébés* » : de Maistre ne perd jamais l'occasion de ces pointes assassines ironisant sur le peuple souverain. Suivant le *Petit Robert*, la première attestation de *bébé* en français, de l'anglais *baby*, daterait de 1841. Suivant le *Grand Robert*, cependant, qui se réfère à Dauzat, la date serait 1793. Comme la citation de De Maistre le montre, les choses sont imprécises et plus compliquées. Suivant Littré, en effet, « Bébé », avec la majuscule — or de Maistre met,

semble-t-il, cette majuscule —, était le surnom du nain du roi Stanislas, duc de Lorraine (1739-1764), diminutif et pauvre d'esprit, avant que le substantif ne désignât une personne de petite taille, puis un tout petit enfant. Parlant de « législateurs *Bébés* », de Maistre pense donc vraisemblablement à des nains plutôt qu'à des nouveau-nés, au peuple diminué, rabougri, déchu, plutôt qu'au peuple enfant, en puissance, prêt à grandir, ce qui est conforme à sa conception antirousseauiste des sauvages comme dégénérés et non pas comme primitifs (dans le deuxième entretien des *Soirées de Saint-Pétersbourg*, il décrira leurs langues comme des ruines au lieu de rudiments : « […] on a pris les langues de ces sauvages pour des langues commencées, tandis qu'elles sont et ne peuvent être que des débris de langues antiques, ruinées, s'il est permis de s'exprimer ainsi, et dégradées comme les hommes qui les parlent[(539)] »). « Législateurs *Bébés* » : c'est encore une juxtaposition cocasse, triviale, polémique, par la conjonction, l'attelage dérisoire qui résume, vulgarise et ridiculise toute une théorie philosophico-politique. De Maistre fut un pamphlétaire excessivement doué, un écrivain. C'est ce qui le distingue principalement de Bonald.

GÉNÉALOGIE D'UN STYLE

S'il a procédé en anthropologue de la « politique expérimentale » et en théologien de la « métapolitique » — non sans une tendance à l'hérésie, comme dans sa conception du péché originel continué —, de Maistre a d'abord été un *styliste*. Entre de Maistre et Bonald, la différence tient au style, à la sensibilité, à la langue. Quand Baudelaire note que de Maistre lui a « appris à raisonner », il fait allusion à un style de pensée guidé par le paradoxe et la provocation. De Maistre se fait une haute idée de la langue : sur le modèle de la proposition — *« le style est tout l'homme »* — de Buffon, « un très grand écrivain » à ses yeux, il écrit à Bonald en 1817

qu'*« une nation n'est qu'une langue*[(540)] ». La diction maistrienne a sa place dans une généalogie française de la véhémence, menant de Bossuet à Léon Bloy et à Céline.

Lamartine en jugeait ainsi : « Ses *Considérations sur la France* éclatèrent [en 1797] de Lausanne à Turin, à Rome, à Londres, à Vienne, à Coblentz, à Pétersbourg, comme un cri d'Isaïe au peuple de Dieu. Le style de Bossuet était retrouvé au fond de la Suisse. » Le succès ne fut pas si manifeste que Lamartine veut bien le dire, mais qu'importe ; ce qui compte est ici la double référence à Isaïe et à Bossuet, aux prophètes de l'Ancien Testament — on pourrait penser aussi à Job — et au *Discours sur l'histoire universelle*. Lamartine poursuivait :

> Tel est le livre, nul comme prophétie, violent comme philosophie, désordonné comme politique (relisez le chapitre sur la glorieuse fatalité et sur la vertu divine de la guerre ; cela est pensé par un esprit exterminateur et écrit avec du sang). Mais ce livre est un éclair de foudre parti des montagnes des Alpes pour illuminer d'un jour nouveau et sinistre tout l'horizon contre-révolutionnaire de l'Europe encore dans la stupeur. […] Ce style bref, nerveux, lucide, nu de phrases, robuste de membres, ne se ressentait en rien de la mollesse du XVIII^e^ siècle, ni de la déclamation des derniers livres français : il était né et trempé au souffle des Alpes ; il était vierge, il était jeune, il était âpre et sauvage ; il n'avait point de respect humain, il sentait la solitude ; il improvisait le fond et la forme du même jet […]. Cet homme était nouveau parmi les enfants du siècle[(541)].

Pour le style biblique, mais celui du Nouveau Testament tout aussi présent que l'Ancien sous sa plume, on pourrait citer cette phrase du septième entretien des *Soirées de Saint-Pétersbourg*, à propos de la guerre et de la mystique du sang : « La terre entière, continuellement imbibée de sang, n'est qu'un autel immense où tout ce qui vit doit être immolé sans fin, sans mesure, sans relâche, jusqu'à la consommation des choses, jusqu'à l'extinction du mal, jusqu'à la mort de la mort[(542)]. » Car cette expression forte, « la mort de la mort », amplifie une image de saint Paul, signalée par

de Maistre dans une note : « Car le dernier ennemi qui doit être détruit, c'est la mort [(543)]. »

Mais ce sont ses ennemis invétérés qui suscitent les plus vigoureuses diatribes de De Maistre, par exemple les protestants, comme dans cette période qui fait en effet songer à Bossuet : « Le grand ennemi de l'Europe qu'il importe d'étouffer par tous les moyens qui ne sont pas des crimes, l'ulcère funeste qui s'attache à toutes les souverainetés et qui les ronge sans relâche, le fils de l'orgueil, le père de l'anarchie, le dissolvant universel, c'est le protestantisme [(544)]. » On observe la belle gradation de la protase, comprenant deux premiers membres symétriques redoublant les relatives, d'abord en cascade dans le premier segment, ensuite coordonnées dans le deuxième, une symétrie donc, et puis une amplification en trois membres brefs, deux d'abord symétriques, le troisième reprenant dans le substantif l'idée des deux compléments de nom précédents, tandis que l'épithète rassemble dans une hyperbole l'objet de la condamnation. L'apodose est restreinte à une proposition nominale.

Nous voilà chez Bossuet. Mais la clausule du même texte retombe, par un splendide contraste, comme Claudel disait qu'il y avait chez Baudelaire un mélange des styles racinien et journalistique, dans une boutade familière : « […] le protestantisme est positivement, et au pied de la lettre, le *sans-culottisme* de la religion [(545)]. » Ce nouveau cas de néologisme en *-isme* illustre le heurt des niveaux de langue dont de Maistre ne cesse de jouer. Le mot condense toute la thèse maistrienne : le protestantisme est responsable de la Révolution ou, plus exactement, il est symptomatique de la décadence des mœurs qui a conduit à la Révolution. Comme dans « canaillocratie » ou « législateurs *Bébés* », voilà une de ces hardiesses que le style du pamphlet droitier multipliera jusqu'à Léon Daudet.

Auprès du protestantisme, c'est sans doute l'Inquisition, mais cette fois dans le registre de l'apologie, qui donne lieu aux effets les plus aigus sous la plume de De Maistre, par exemple dans cette saillie sur la torture, « qui

prête si fort au pathos philosophique[(546)] » : c'est tout Voltaire, toute l'affaire Calas, qui sont ainsi raillés. On voit là comment de Maistre est pleinement le contemporain, par ses excès rhétoriques, des jacobins dont il admire la violence nue.

Cet éloge de l'Inquisition espagnole se coule encore dans une période : « […] il n'y a rien de si juste, de si docte, de si incorruptible que les grands tribunaux espagnols, et si, à ce caractère général, on ajoute encore celui du sacerdoce catholique, on se convaincra, avant toute expérience, qu'il ne peut y avoir dans l'univers rien de plus calme, de plus circonspect, de plus humain par nature que le tribunal de l'Inquisition[(547)]. » Roland Barthes citera longuement cette page en épigraphe de son cours sur *Le Neutre*, comme l'envers même du neutre qu'il désire et pourtant comme un plaisir qu'il ne se refuse pas[(548)].

OXYMORON ET ANTIMÉTABOLE

Le style croît en intensité avec le paradoxe : de Maistre n'est jamais aussi à l'aise que dans l'éloge paradoxal, « l'éloge qui tue », comme disait Cioran dans la préface de sa judicieuse anthologie des écrits de De Maistre, dont cette phrase avait marqué Barthes : « Toute apologie devrait être un assassinat *par enthousiasme*[(549)]. » Ce goût particulier du paradoxe et de la provocation — cette manière de raisonner que Baudelaire hérita de lui — explique l'abondance des antithèses, des oxymorons et des alliances de termes. L'oxymoron est la figure centrale de la rhétorique maistrienne, cela dès l'*incipit* des *Considérations sur la France*, ouvrage qui lui donna un nom, suivant Lamartine. Son œuvre commence pour ainsi dire par une alliance de termes : « Nous sommes tous attachés au trône de l'être suprême par une chaîne souple, qui nous retient sans nous asservir[(550)]. » L'image vive et contradictoire, antithétique, de la « chaîne souple », réfutant l'*incipit*

du *Contrat social* — « L'homme est né libre » — pour décrire ou même définir le libre arbitre de l'homme, est immédiatement expliquée par la proposition relative, « qui nous retient sans nous asservir » ; puis elle est commentée en ces termes : « Ce qu'il y a de plus admirable dans l'ordre universel des choses, c'est l'action des êtres libres sous la main divine. Librement esclaves, ils opèrent tout à la fois volontairement et nécessairement[(551)]. » Les alliances de termes prolifèrent : « librement esclaves », « volontairement et nécessairement ». Les références à Bossuet et à Rousseau s'entrechoquent. Et cette image paradoxale de l'homme animera toute la pensée de De Maistre, qui le décrira encore comme « mû librement » dans le cinquième entretien des *Soirées de Saint-Pétersbourg*[(552)].

Sans doute ces oxymorons annoncent-ils souvent la langue de Baudelaire, mais ils retrouvent aussi le sublime de Burke — rappelant à l'esprit la coïncidence, chez Burke et chez de Maistre, de la violence contre-révolutionnaire et de la révélation du sublime —, l'effroi sacré, à la limite de la raison, les énigmes et les mystères. L'oxymoron témoigne de l'angoissante réversibilité des énoncés métapolitiques ; il illustre la dialectique sacrée du châtiment et du salut : c'est le signe visible de la langue mystique, c'est l'indice de la « magnifique horreur » du providentialisme, comme les cheveux hérissés ou horripilés, dont Bataille a pu voir la force contradictoire.

Les oxymorons sont appelés par la monstruosité de la Révolution, comme celui-ci : « […] ce qui en fait un événement unique dans l'histoire, c'est qu'elle est mauvaise radicalement ; aucun élément de bien n'y soulage l'œil de l'observateur : c'est le plus haut degré de corruption connu ; c'est la pure impureté[(553)]. » L'antithèse de la Révolution (« pureté de l'impureté ») engendre l'expansion oxymorique. La formule « pure impureté » vient cette fois en conclusion, à la pointe ; elle tient de la *réversion*, ou de la reprise d'un mot à l'envers, une figure de symétrie

axiale, et fait songer à ces nombreuses autres figures de la répétition dont regorgent les onze brefs chapitres des *Considérations sur la France*.

Par exemple la *tautologie* : « L'histoire du neuf Thermidor n'est pas longue : *Quelques scélérats firent périr quelques scélérats*[(554)]. » Encore une symétrie axiale. Ou, à propos des constitutions, qui, suivant de Maistre, ne peuvent pas être écrites car elles viennent de Dieu : « […] les droits des peuples ne sont jamais écrits, […] ils existent parce qu'ils existent[(555)]. » On pense justement au nom de Dieu dans la Bible : *« Ego sum qui sum. »*

De Maistre aime les symétries et les antithèses, d'ailleurs volontiers renforcées par des allitérations : « Si la Providence *efface*, sans doute c'est pour *écrire*[(556)]. » Ainsi résume-t-il en quelques mots frappants sa vision de la Révolution comme châtiment, mais aussi comme salut. La symétrie peut encore se continuer dans une allitération, fût-elle d'emprunt, tel « le Roi viendra, verra et vaincra[(557)] ». Ainsi la contre-révolution se fera-t-elle sans violence ; elle ne sera pas une autre Révolution mais le dénouement de la Révolution.

La plus fameuse de toutes les formules rhétoriques des *Considérations sur la France* est celle qui se moque le plus cruellement de Rousseau : « La Constitution de 1795, tout comme ses aînées, est faite pour l'*homme*. Or, il n'y a point d'*homme* dans le monde. J'ai vu, dans ma vie, des Français, des Italiens, des Russes, etc. ; je sais même, grâce à Montesquieu, *qu'on peut être Persan* : mais quant à l'*homme*, je déclare ne l'avoir rencontré de ma vie ; s'il existe, c'est bien à mon insu[(558)]. » Certes, ce ne sont que des mots, et la pensée n'est peut-être pas excellente. Certains jugeront commun l'esprit qui l'anime. Mais le style est là : dans l'attelage du sublime et du trivial. De Maistre fait dans le neuvième entretien des *Soirées de Saint-Pétersbourg* l'éloge de Sénèque[(559)] : c'est bien ce style-là qu'imitent ses innombrables sentences antithétiques.

À l'opposé de l'oxymoron tendant au sublime par la condensation brève des opposés — la *coincidentia oppositorum* —, d'autres figures

maistriennes, antithétiques et didactiques, sont ses jeux sur l'ordre et le sens des mots. Certaines de ces figures symétriques sont justement célèbres. En voici deux :

> On ne saurait trop le répéter, ce ne sont point les hommes qui mènent la révolution, c'est la révolution qui emploie les hommes [(560)].

> […] le rétablissement de la Monarchie, qu'on appelle *contre-révolution*, ne sera point une *révolution contraire*, mais le *contraire de la Révolution* [(561)].

La figure en question, déjà citée, est la *réversion* ou encore l'*antimétabole* : les mêmes mots se répètent en chiasme de part et d'autre d'un axe de symétrie. Ces jeux de mots sont frappants : le premier résume toute la thèse de De Maistre sur la Révolution, que l'image du « char révolutionnaire » a déjà illustrée un peu plus haut dans le même texte, car « la Révolution mène les hommes plus que les hommes ne la mènent [(562)] » ; et le second expose toute la dialectique du châtiment et de la régénération, le côté hégélien de la philosophie de l'histoire maistrienne, qui fait que la Révolution a travaillé pour la royauté, avec cette conséquence scandaleuse pour la plupart des contre-révolutionnaires, sauf pour de Maistre, qui aime les effets pervers : « Qu'on y réfléchisse bien, on verra que le mouvement révolutionnaire une fois établi, la France et la Monarchie ne pouvaient être sauvées que par le jacobinisme [(563)]. »

À l'antimétabole, on peut préférer l'oxymoron maistrien. L'oxymoron est l'image vive qui vient au début d'un développement que l'antimétabole conclura ; l'une figure à l'*incipit* et l'autre à la clausule ; l'une est la fusée provocante, le symbole, tandis que l'autre fournit la chute didactique et l'allégorie. Les amateurs de sublime tendent à préférer le symbole à l'allégorie, mais la poétique de De Maistre est rythmée par la tension de l'oxymoron et de l'antimétabole, deux formes de l'antithèse et deux figures de pensée, car sa pensée est fondamentalement antithétique.

Ainsi de Maistre atteint-il parfois au sublime dans quelques images qui sont plutôt des oxymorons que des antimétaboles : l’antimétabole est plus raisonneuse, l’oxymoron, plus fulgurant. Par exemple celle-ci, dans le dixième entretien des *Soirées de Saint-Pétersbourg*, « l’échafaud est un autel [(564)] », où l’on retrouve la thèse de la réversibilité et la mystique de la peine de mort dont Baudelaire héritera. Ou encore dans cette description du soldat qui figure dans l’éloge paradoxal de la guerre du septième entretien : « Au milieu du sang qu’il fait couler, il est humain comme l’épouse est chaste dans les transports de l’amour [(565)]. »

Lamartine, qui l’avait connu, racontait à Sainte-Beuve que de Maistre « était surtout gai dans la conversation, plein d’histoires assez bouffonnes, drolatiques : “Le fonds du caractère de M. de Maistre, dit Lamartine, était paradoxal et facétieux [(566)].” » Cela incitait le poète à ne pas prendre trop au sérieux les thèses de De Maistre : « Quant à sa conviction dogmatique, il le représente comme surtout occupé de faire de l’effet, de plaire aux *Parisiens* qu’il n’avait guère jamais vus. » Débattant avec lui, Lamartine parvenait d’ailleurs « à lui faire retrancher des opinions excessives ». Nul n’a mieux compris la verve de De Maistre que Lamartine :

> Pour caractériser ce style il faut trois noms : Bossuet, Voltaire, Pascal : Bossuet pour l’élévation, Voltaire pour le sarcasme, Pascal pour la profondeur. Malheureusement une inégalité continuelle, un goût plus allobroge que français, des saccades fréquentes du sublime au quolibet déparent cette belle nature de style. Il vise à l’effet autant qu’à la vérité ; il délecte trop dans l’*esprit* cette grimace amusante, mais subalterne du génie. Il veut faire rire, et il était créé pour faire penser ; il marche, en un mot, entre Voltaire et Pascal, mais plus près de Pascal [(567)].

De Maistre n’a pas été le premier, et son style doit beaucoup à ses ennemis, les philosophes et les jacobins, mais son « paradoxisme » ou

« paradoxalisme » (c'est le mot de Valéry, à propos de Baudelaire) reste un modèle de rhétorique politique, et ses « saccades fréquentes du sublime au quolibet », comme dit à bon escient Lamartine, marqueront, bien plus que sa pensée, un certain style de la droite vitupératrice jusqu'à Bloy, Léon Daudet, Bernanos et Céline. Quant à l'allusion de Lamartine à Pascal comme maître de langue de De Maistre, elle ne fait que confirmer le rôle du « fou sublime » et de l'« effrayant génie » à la source de l'antimoderne.

Brunetière signalait qu'on se faisait en général une idée fausse du style de De Maistre en soulignant ses « qualités de force et d'éclat, d'éloquence véhémente et apocalyptique », qualités présentes à l'occasion, alors que sa « manière habituelle » était plutôt caractérisée par « l'esprit, l'ingéniosité, l'imprévu du tour et de l'expression, l'aisance mondaine dans le paradoxe et l'impertinence » [(568)]. Scherer, dont Brunetière s'inspirait, observait déjà que de Maistre avait en général « plus d'esprit et de vivacité, que d'autorité et d'éloquence [(569)] ». Esprit, vivacité, ingéniosité, imprévu, impertinence, paradoxe : voilà une excellente description de l'ironie, typique de l'antimoderne, qui sera celle de Baudelaire.

Pour expliquer de Maistre, Scherer faisait valoir que « [l]es esprits se divisent en deux classes », « les hommes du fait et les hommes du droit, les hommes de l'autorité et les hommes de la critique, les hommes de la stabilité et ceux du mouvement » [(570)]. Il y a cependant une troisième classe d'hommes, celle des êtres paradoxaux, eux-mêmes divisés entre l'être et le temps, ou à « égale distance de l'illuminisme et du scepticisme [(571)] », comme le dit le comte dans le dixième entretien des *Soirées de Saint-Pétersbourg*. Si de Maistre semble se ranger du côté de la stabilité, Scherer reconnaît qu'il « prend un plaisir tout particulier à scandaliser la raison par des paradoxes », ou encore à saper ses arguments d'autorité, et que c'est même par là « que se manifeste l'élément novateur et hasardeux de son génie » [(572)].

De Maistre « génie hasardeux », l'expression repère un autre trait qui fait des antimodernes des modernes, l'inachèvement, ou même la rareté de leur œuvre. Malgré son adhésion aux valeurs classiques, de Maistre ne sait pas plus composer que Chateaubriand ou Ballanche, et il renonce souvent en chemin. *De la souveraineté du peuple* n'est qu'une esquisse ; en 1797, les *Considérations sur la France* se terminaient par un curieux « Fragment d'une histoire de la Révolution française par David Hume », avant de se suspendre sans se clore par un *« Cætera desiderantur »*, suggérant que la Révolution, plus que le livre, n'était pas encore finie. Ensuite, le « royaliste savoisien » publia seulement en 1814 l'*Essai sur le principe générateur des constitutions politiques*, rédigé en 1809, et *Du pape* fut en 1819 son seul vrai livre. *Les Soirées de Saint-Pétersbourg*, inachevées, furent publiées en 1821 après sa mort, mais il y avait trouvé la manière qui convenait le mieux à son « génie hasardeux » de causeur, ou de « conversateur », comme disait Lacordaire [(573)] : l'entretien digressif.

Dogmatique et autoritaire, de Maistre, par ses foucades, répand partout la perplexité. Il est « éminemment taquin », jugeait Faguet : « De Maistre n'est pas fâché de nous faire sentir qu'avec son fond sérieux, il se moque un peu de nous [(574)]. » Faguet comparait son « grain de mystificateur sinistre » à l'esprit de Montaigne, de Pascal et de Voltaire, si bien qu'on n'est jamais sûr qu'il ne joue pas, par exemple quand il énonce sans sourire : « Le principe de la Souveraineté du peuple est si dangereux que, dans le cas même où il serait vrai, il ne faudrait pas lui permettre de se montrer [(575)]. » Faguet, pourfendeur des Lumières mais graine de libéral, et ironiste lui-même, avait bien saisi le sens du « paradoxalisme » de De Maistre : « Le paradoxe, disait-il, est la méchanceté des hommes bons qui ont trop d'esprit [(576)]. » De Maistre cherche à se faire méchant, fulmine dans l'éloge du bourreau, mais le paradoxe s'emporte lui-même, et il est douteux que de Maistre ait jamais convaincu personne. « Sa méthode est un procédé de digressions par paralogismes et de conclusions par surprises », jugeait

encore Faguet [(577)], dans une formule qui fait de De Maistre le patron non seulement de Baudelaire, mais du style moderne. Nous devons plus à sa diction métapolitique spirituelle qu'à la fiction de l'influence de sa politique expérimentale sur les totalitarismes du XX^e^ siècle.

LA PASSION DE LA LANGUE

Baudelaire aura tout de l'imprécateur dans *Mon cœur mis à nu* et *Fusées*, ou dans son pamphlet contre les Belges. « Quant à moi qui sens quelquefois en moi le ridicule d'un prophète », reconnaît-il dans *Fusées* [(578)], c'est-à-dire ce mélange de pathos et d'ironie venu de De Maistre, mais déjà présent chez Burke, suivant George Steiner [(579)]. *Le Spleen de Paris* déborde de sarcasmes contre la vie moderne ; *Mon cœur mis à nu* se résume à une vitupération haletante contre le monde moderne et exprime « dans le paradoxe et l'impertinence », comme disait Brunetière de De Maistre, sa métaphysique, sa politique et son esthétique. Vitupération un peu folle, ou même hystérique, mais non dupe, inachevée et impubliée, à laquelle échappaient *Les Fleurs du mal*, tendues entre l'« extase » et le « dégoût », entre la protestation antimoderne et l'amour du monde. Car la malédiction, comme dans la Bible, est une preuve d'amour, l'amour du monde prouvé par l'amour des mots. Si de Maistre est encore lisible et assez lu aujourd'hui, à la différence de Bonald ou de Lamennais, ses pairs suivant Barbey d'Aurevilly, il le doit à sa verve, à la saveur et au bonheur de sa langue. Ce qui le sauve, ainsi que quelques antimodernes après lui, c'est leur passion des mots, même si Scherer regrettait que la plupart de ses considérations linguistiques fussent fantaisistes, ou justement à cause de cela : après avoir cité une série de fausses étymologies de De Maistre, Scherer concluait que « rien n'égale la puérilité de ces étymologies, si ce n'est l'extravagance des mystiques conclusions que l'auteur en sait

tirer[(580)] ». Mais un homme qui savait que *« le cramoisi ressemblait infiniment au son de la trompette*[(581)] *»* n'avait-il pas donné la preuve qu'il était un poète ?

Barthes, à la manière de Lamartine, en arrivait à tout lui pardonner, comme à ses descendants dans la verve antimoderne. Le *discours*, disait-il, est arrogant par définition, car le discours s'identifie au pouvoir, mais l'*écriture* ne peut pas être arrogante, car elle abdique par principe tout pouvoir. Or de Maistre ou Bloy sont des écrivains. Chez eux, l'écriture désamorce l'arrogance du discours : « → écrire = pratiquer une violence du dire […] et non une violence du pensé : violence de la phrase en tant qu'elle se sait phrase → c'est pourquoi je peux dire, paradoxalement, qu'il y a des écritures provocantes (Maistre) ou vociférantes (Bloy), mais qu'il n'y en a pas d'arrogantes[(582)]. » L'arrogance propre au discours est démontée dans ce que Barthes nomme le « théâtre assertif, excessif d'une hypothèse folle (de Maistre) : c'est de l'Écriture ». Les colères, les insultes, l'excès, la folie de De Maistre — « un *Draufgänger*, un emballé, un casse-cou », disait Cioran, cité par Barthes[(583)] — le rendent pour ainsi dire inoffensif et même sympathique, « un pur écrivain sans influence, et d'ailleurs déphasé », conclura Barthes avec une indulgence mêlée d'un peu de condescendance[(584)].

Ainsi de Maistre, l'anti-neutre par excellence, aura curieusement le dernier mot du cours de Barthes sur *Le Neutre*, à propos de la peur, émotion qui fait obstacle au désir de Neutre. Or la solution se trouve dans le septième entretien des *Soirées de Saint-Pétersbourg*, indiquant comment exorciser la peur : « Sagesse exemplaire des Grecs à cet égard : […] ils faisaient de l'effroi une divinité à qui, dès lors, il était possible de sacrifier : "L'intrépide Spartiate sacrifiait à la peur (Rousseau s'en étonne quelque part, je ne sais pourquoi)"[(585)]. »

Barthes nous rappelle que le style des antimodernes les rachète. Tous n'ont pas été des vociférateurs. Péguy choisit par exemple une autre façon

de marteler ses idées, et Barthes détestait les tics de Céline. Reste que l'humeur, la colère, la protestation inspirent et donnent du brio. « Il est une tradition rhétorique de la colère, écrivait Pierre Klossowki, dont les origines sont évidemment religieuses […], et qui finalement, à partir de la Révolution, de genre oratoire qu'elle était, est devenue un genre littéraire […] qui a permis alors à toute une catégorie de tempéraments de faire part de leurs mauvaises humeurs, comme d'autres le faisaient de leur humour, peu importe que cette mauvaise humeur, que ces malaises, que cette rage fussent provoqués par la bêtise bourgeoise (Baudelaire et Flaubert), par l'utilitarisme et le moralisme de la société capitaliste (Breton, les Surréalistes), par le positivisme athée (Barbey, Villiers) ou enfin par les "Bien-Pensants" (Bernanos)[(586)]. » Klossowski menait ainsi la tradition antimoderne jusqu'à Breton et au surréalisme. Pourquoi pas ? Elle se poursuit même jusqu'à Barthes, ou jusqu'à nous.

DEUXIÈME PARTIE

LES HOMMES

Chapitre premier

CHATEAUBRIAND ET JOSEPH DE MAISTRE DERRIÈRE LACORDAIRE

Charles de Montalembert, déçu par la tournure des événements politiques à Paris et à Rome, confiait à son ami le comte Alfred de Falloux le 7 septembre 1868 : « Beaucoup moins indulgent que vous pour le présent, et beaucoup moins confiant en l'avenir, surtout pour ce qui touche à la France, je ne puis trouver de consolation ni de compensation pour ce pontificat de Pie IX, qui a bouleversé et peut-être anéanti la grande œuvre de la réaction chrétienne, telle qu'elle avait fleuri et grandi pendant la première moitié de ce siècle, depuis Chateaubriand jusqu'à Lacordaire, et telle que vous et moi nous l'avons comprise et servie de notre mieux [(587)]. » En France, Montalembert s'était éloigné du régime impérial, autoritaire et hostile à la religion de la liberté, au catholicisme libéral ascendant de 1830 à 1848 ; à Rome, Montalembert regrettait que le pape ait été privé du pouvoir temporel, qu'il se méfiât des libertés, comme l'illustrait le *Syllabus* de 1864, et qu'il mît en garde les catholiques contre la recherche d'une conciliation entre l'Église et la civilisation moderne. Les temps n'étaient plus favorables à l'Église porteuse des libertés que Lamennais, Lacordaire et Montalembert défendaient en 1830, suivant la devise de *L'Avenir*, « Dieu et la Liberté », avant de se retrouver tous les trois, mais sur des bancs différents, à la Constituante de 1848.

Tocqueville les évoque dans ses *Souvenirs*, en particulier le 15 mai, lors de l'invasion de l'Assemblée par la foule, le cri d'un « homme en blouse » à la vue de Lacordaire : « Vois-tu, là-bas, ce vautour ? J'ai bien envie de lui tordre le cou », comparaison que Tocqueville juge « admirable » entre « le cou long et osseux de ce père sortant de son capuchon blanc, sa tête rasée, entourée seulement d'une houppe de cheveux noirs, sa figure étroite, son nez aquilin, ses yeux rapprochés, fixes et brillants », et les traits de l'oiseau de proie [(588)]. Lacordaire démissionna de l'Assemblée dès le 18 mai, tandis que Lamennais siégeait à gauche et soutint l'insurrection de juin, et que Montalembert était député d'extrême droite.

« La grande œuvre de la réaction chrétienne depuis Chateaubriand jusqu'à Lacordaire », comme l'observe Montalembert après coup, une fois l'époque close : voilà le fil à suivre, celui de la renaissance romantique du christianisme. Entre Chateaubriand et Lacordaire, cependant, comment ne pas commencer par évoquer Lamennais ? Chateaubriand le fréquenta à partir de 1818 ; ils collaborèrent tous deux, avec Bonald, au *Conservateur*, jusqu'au rétablissement de la censure en 1820 ; ils se lièrent après 1830. Leur amitié ne se démentit jamais, malgré la condamnation par Grégoire XVI des *Paroles d'un croyant* dans l'encyclique *Singulari nos* en 1834. Chateaubriand, fidèle jusqu'au bout, cite longuement, en conclusion des *Mémoires d'outre-tombe*, la brochure *Du passé et de l'avenir du peuple* (1841), écrite par Lamennais à Sainte-Pélagie, où il avait été condamné à un an de prison pour sa brochure précédente sur l'égalité, *Le Pays et le Gouvernement* (1840) [(589)]. Soulignant leur proximité de pensée, Chateaubriand fait l'éloge de « la liberté dans laquelle se résume tout progrès réel [(590)] », formule de Lamennais conforme à l'identification du christianisme et de la liberté qui traverse toute l'œuvre de l'auteur du *Génie du christianisme* et lui permet de terminer ses *Mémoires* par cette prophétie : « L'idée chrétienne est l'avenir du monde [(591)]. »

Et derrière Lacordaire, auprès de Chateaubriand et de Lamennais, comment ne pas mentionner aussi Joseph de Maistre, lu par Lacordaire avant même qu'il ne découvrît Lamennais, et dont l'influence sur lui rivalisa avec celle de Chateaubriand ? En janvier 1837, de Rome où il séjourne depuis l'interruption des conférences de Notre-Dame en mai 1836, priant un ami de mettre en vente tous ses biens, il lui demande tout juste de conserver quelques rares livres de sa bibliothèque, « mon S. Augustin, mon *Imitation*, mon Chateaubriand, les œuvres du comte de Maistre, les six codes [(592)] ».

Chateaubriand, de Maistre, Lamennais, Lacordaire : ce n'est autre que le canon de la renaissance catholique contemporaine du romantisme que Sainte-Beuve énumère en 1849 dans un « lundi » : les classiques de l'antimoderne.

LE CHATEAUBRIAND DU *GÉNIE DU CHRISTIANISME*

Dans les années de la jeunesse de Lacordaire (1802-1861), Chateaubriand est un personnage de premier plan, l'homme politique destitué du ministère des Affaires étrangères en juin 1824, le grand écrivain dont les œuvres complètes sont publiées à partir de 1826, le défenseur de la liberté de la presse. Étudiant en droit à Dijon, Lacordaire le lit, comme toute sa génération. Il lui arrive aussi de l'entrevoir, en compagnie de Berryer, le grand avocat libéral, futur défenseur de Lamennais et de Chateaubriand, à la Société des bonnes lettres, qu'il fréquente de 1822 à 1824 à Paris, à l'époque de son stage au barreau de Paris, avant d'entrer au séminaire de Saint-Sulpice : « […] belle tête, le front découvert, les cheveux gris, un nez long mais noble, une figure large et expressive, de la ressemblance avec ses portraits [(593)]. » Mais le Chateaubriand de Lacordaire, celui qui le marque

en profondeur lors de sa conversion, est le premier Chateaubriand, celui qui se donnait pour but, dans le *Génie du christianisme*, de redresser les erreurs des Lumières : « […] on devait donc chercher à prouver au contraire que, de toutes les religions qui ont jamais existé, la religion chrétienne est la plus poétique, la plus humaine, la plus favorable à la liberté, aux arts et aux lettres ; que le monde moderne lui doit tout […] ; enfin il fallait appeler tous les enchantements de l'imagination et tous les intérêts du cœur au secours de cette même religion contre laquelle on les avait armés [(594)]. » En somme, on établirait la supériorité du christianisme par la description du monde moderne. Comme les *Pensées*, cette nouvelle apologétique entendait « bannir le ton polémique, ou théologique » afin d'« en rendre la lecture aussi agréable que celle d'un roman [(595)] ». Les œuvres chrétiennes sont meilleures que les œuvres païennes, proclame Chateaubriand, et « si notre siècle littéraire est inférieur à celui de Louis XIV, n'en cherchons d'autre cause que notre religion [(596)] ». Voltaire servait d'exemple de cette dégénérescence. Suivant une formule définitive, que Lamennais citera dans *De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil* [(597)] : « C'est donc une chose assez généralement reconnue que l'Europe doit au Saint-Siège sa civilisation, une partie de ses meilleures lois, et presque toutes ses sciences et ses arts [(598)]. »

Dans la préface de 1826 au *Génie du christianisme* dans les *Œuvres complètes*, Chateaubriand résume lui-même toute sa vie depuis vingt-cinq ans comme un « combat […] contre les hommes qui abusaient du pouvoir pour corrompre ou pour enchaîner les peuples [(599)] ». Tel fut le projet qui devait convertir, dans les années 1820, la génération de Lacordaire, lequel se rapproche dès lors de Lamennais : « Une jeunesse généreuse, poursuit Chateaubriand, est prête à se jeter dans les bras de quiconque lui prêchera les nobles sentiments qui s'allient si bien aux nobles préceptes de l'Évangile ; mais elle fuit la soumission servile [(600)]. »

Lacordaire, fidèle à cette apologétique ni théologique ni métaphysique, mais historique, esthétique et sociale, dira qu'après avoir perdu la foi dans sa jeunesse il l'avait retrouvée dans l'idée qu'il n'y a pas de société possible sans religion[(601)]. Le libéralisme et le patriotisme animeront toute l'action de sa vie, après qu'il eut compris, à la lecture du *Génie du christianisme*, que la religion apporte dans ce monde la justice, l'ordre et la liberté : « Nos gouvernements modernes doivent incontestablement au christianisme leur plus solide autorité, et leurs révolutions moins fréquentes[(602)] », assurait Chateaubriand, ou, disait-il plus brutalement dans l'*Essai sur les révolutions* : « […] il faut une religion, ou la société périt[(603)]. » Des années plus tard, les *Conférences de Notre-Dame de Paris*, données par Lacordaire avec un immense succès en 1835 et 1836, puis de nouveau de 1843 à 1851, après une longue interruption durant laquelle il prit l'habit des Dominicains à Rome et restaura en France l'ordre des Frères prêcheurs, resteront jusqu'au bout inspirées par le programme de Chateaubriand dans le *Génie du christianisme* : « Quand on nierait même au christianisme ses preuves surnaturelles, il resterait encore dans la sublimité de sa morale, dans l'immensité de ses bienfaits, dans la beauté de ses pompes, de quoi prouver suffisamment qu'il est le culte le plus divin et le plus pur que jamais les hommes aient pratiqué[(604)]. »

Sainte-Beuve pouvait s'exclamer : « […] ce que cette œuvre fut véritablement, nous le voyons déjà : ce fut un coup soudain, un coup de théâtre et d'autel, une machine merveilleuse et prompte jouant au moment décisif et faisant fonction d'auxiliaire dans une restauration sociale d'où nous datons[(605)]. » Non sans toutefois exprimer des réserves qui annoncent aussi ses réticences devant Lacordaire : « Le *Génie du christianisme* fut utile en ce qu'il contribua à rétablir le respect pour le christianisme considéré socialement et politiquement. Il le fut moins en ce qu'il engagea du premier jour la restauration religieuse dans une voie brillante et superficielle, toute littéraire et pittoresque, la plus éloignée de la vraie

régénération du cœur[(606)]. » Sainte-Beuve, dans son *Port-Royal*, marquera une semblable distance par rapport à l'apologétique pascalienne destinée à l'honnête homme, aux *« jeunes Chrétiens de salon*[(607)] *»*.

Lacordaire appartint pleinement à cette génération romantique, et Chateaubriand n'était pas dupe de son influence sur elle. Il constatait dans sa préface de 1826 : « La littérature se teignit en partie des couleurs du *Génie du christianisme* : des écrivains me firent l'honneur d'imiter les phrases de *René* et d'*Atala*, de même que la chaire emprunta et emprunte encore tous les jours ce que j'ai dit des cérémonies, des missions et des bienfaits du christianisme[(608)]. » Pour la génération de 1830, le christianisme s'identifie à la Révolution, et la démocratie sera son prolongement, militant pour la liberté et l'égalité, pour le perfectionnement du monde politique après le monde intellectuel et moral. Le progrès des sociétés découle des principes de l'Évangile, comme Chateaubriand le redira dans son article du 15 avril 1834 dans *La Revue des Deux Mondes*, « Avenir du monde », repris en conclusion des *Mémoires d'outre-tombe* : « Le christianisme est l'appréciation la plus philosophique et la plus rationnelle de Dieu et de la création ; il renferme les trois grandes lois de l'univers, la loi divine, la loi morale, la loi politique : la loi divine, unité de Dieu en trois personnes ; la loi morale, *charité* ; la loi politique, c'est-à-dire *liberté, égalité, fraternité*[(609)]. » Le prophétisme patriotique de Chateaubriand inspirera, comme l'annonce d'une quatrième Révélation, les titres des journaux, *L'Avenir* et *L'Ère nouvelle*, auxquels Lacordaire devait collaborer en 1830 et 1848.

Ainsi l'admiration de Lacordaire pour Chateaubriand le reconduit-elle au *Génie du christianisme*, dont l'épisode de *René*, et à la préface de 1826 dans les *Œuvres complètes*, ou encore à la préface de 1826 à l'*Essai sur les révolutions* sur la liberté, texte que Montalembert cite encore à la fin de sa vie avec émotion, dans une lettre à Falloux de juillet 1868 : « Je ne redeviendrai incrédule que quand on m'aura démontré que le catholicisme

est incompatible avec la liberté ; alors je cesserai de regarder comme véritable une religion opposée à la dignité de l'homme. […] Quelle que fût ma douleur, il faudrait bien reconnaître malgré moi que je me repaissais de chimères[(610)]. »

LACORDAIRE ET MONTALEMBERT, HÉROS ROMANTIQUES

Lacordaire ne parle nulle part de sa lecture du *Génie du christianisme*. Dans ses lettres de 1825 et 1826, il cite Chateaubriand à plusieurs reprises, notamment *Les Martyrs*[(611)], mais dans son *Testament inachevé*, dicté à la veille de sa mort, il se défendra d'avoir été reconduit vers Dieu par un livre : « […] aucun livre, aucun homme ne fut son instrument près de moi[(612)]. » Il distingue alors Lamennais de Chateaubriand, véritable maître de sa génération : « […] mieux que M. de Chateaubriand, il eût été le symbole vivant de la vraie religion unie à la vraie liberté, s'il n'avait pas commencé absolutiste[(613)]. » Les premières convictions politiques de Lamennais empêchèrent Lacordaire, libéral de toujours, de jamais lui faire absolue confiance, et leurs relations, du temps de *L'Avenir*, ne furent jamais cordiales. Aucun soupçon comparable ne s'exprime à l'égard de Chateaubriand, fils de la Révolution, et lorsque Lacordaire, dans sa mélancolie de la fin des années 1820, juste avant que la révolution de juillet 1830 ne fixe enfin ses énergies et ne lui donne une mission en France, fait le projet de partir pour les États-Unis, pays de la liberté, il marche dans les pas de Chateaubriand. Son rêve d'Amérique est encore apparent dans son discours de réception à l'Académie française en 1861, sous prétexte de faire l'éloge de Tocqueville, à qui il succède : « L'esprit américain est religieux ; il a le respect inné de la loi ; il estime la liberté aussi chèrement que

l'égalité ; il place dans la liberté civile le fondement premier de la liberté politique[(614)]. »

Chez le jeune Montalembert (1810-1870), en revanche, les preuves de l'amour pour Chateaubriand sont abondantes, témoignant d'une sensibilité romantique exemplaire. Montalembert aperçoit Chateaubriand pour la première fois le 21 décembre 1827 au cours d'Alexis François Rio[(615)], futur guide de Lamennais, Lacordaire et Montalembert à Rome en 1832. Comme le montre son journal intime, ses amitiés masculines et féminines sont toutes rythmées par la lecture en commun de *René*, par exemple avec Léon Cornudet, son ami du collège Sainte-Barbe, le 15 mai 1828 : « Soirée charmante avec Léon : lecture de *René*, le plus délicieux roman qui ait jamais été fait[(616)] », ou encore avec ses parents et le secrétaire de son père à Stockholm, le 26 avril 1829 : « Lecture de *René* à Papa, Maman et Tallenay[(617)] », ou avec la jeune femme à qui il s'attache durant sa visite à Stockholm, le 16 mai 1829 : « La C[omte]sse Ugglas a passé toute la soirée chez nous : lecture de *René* qu'elle a bien apprécié[(618)]. » Le 29 juillet 1829, il offre un cadeau de départ à la comtesse Ugglas : « Enfin, quand il a fallu s'en aller, et après que je lui eusse donné un *Atala-René* que je cherchais pour elle[(619)]. » Et cela continue. Le 15 novembre 1829, il rend visite à son ami Gustave Lemarcis, malade de tuberculose, sur le point de partir pour l'Italie : « […] pour l'avant-dernière fois, peut-être pour la dernière. Don d'un cachet avec cette funèbre et véridique devise : *We bloom to-day to-morrow die*. Lecture de la lettre de René à Celuta[(620)] », la lettre d'adieu dans *Les Natchez*, œuvre de jeunesse de Chateaubriand, non publiée avant 1826 dans les tomes XIX et XX des *Œuvres complètes*. Le 14 décembre 1829, après une journée fastidieuse à la faculté de droit et en courses : « Le soir lecture touchante d'*Atala*. Moi aussi j'ai laissé tomber la terre du sommeil sur un front *de moins* de 18 printemps ! Comme la sœur de Chactas, la mienne était bien vraiment une sainte, une martyre[(621)]. »

Montalembert songe cette fois à *Atala*, épisode détaché des *Natchez*, publié en 1801 et inséré dans l'édition anglaise du *Génie du christianisme*, et il fait allusion à la mort de sa sœur Élise, le 3 octobre 1829. Sa mélancolie omniprésente se dit à travers Chateaubriand.

On ne trouve pas de témoignage équivalent chez Lacordaire, mais leur amitié de cœur, à partir de leur rencontre chez Lamennais en novembre 1830 [(622)], eut en 1831 et 1832 pour modèle ces passions romantiques si fréquentes dans le journal de Montalembert. Aussi faut-il imaginer Lacordaire et Montalembert lisant *René* ensemble. Ils se lièrent sous le signe de Chateaubriand, mais aussi de De Maistre. Le 28 mars 1831, peu après que Montalembert a présenté Lacordaire à Mme Swetchine, qui deviendra sa meilleure amie, Montalembert note dans son journal : « Visite à Mde Swetchine, agréable et bienveillante comme de coutume, et soirée terminée jusqu'à minuit avec ce charmant Lacordaire. Enthousiasme sur de Maistre etc. Lecture de son article sur Chateaubriand, projets etc. [(623)]. » Deux points de cette notation sont remarquables.

D'une part, Lacordaire, au plus fort de son activité à *L'Avenir*, donne au quotidien un article, non signé suivant l'usage, sur Chateaubriand, « De la brochure de M. de Châteaubriand », publié dans le numéro 163, le 28 mars 1831 [(624)]. La brochure en question est *De la Restauration et de la monarchie élective*, parue le 24 mars, à laquelle presque toute la première page de *L'Avenir* est consacrée, donnant d'amples citations du « dernier sermon [(625)] » de Chateaubriand, assorties de ce commentaire : « Ses paroles prises dans tous les partis, parce que dans tous les partis il y a du vrai, nous paraissaient un chef-d'œuvre d'impartialité, une vraie tâche de prédicateur, convenant à une *centaine de béats* tout au plus. Aussi le sermon nous plaisait fort ; car nous sommes de ces *béats* qui se soucient de la liberté et de la vérité. » Un seul point de désaccord est marqué : les rédacteurs de *L'Avenir* ne voient pas Henri V « comme espérance exclusive de la patrie ». Sinon, le rédacteur de *L'Avenir* souligne la « conformité

singulière de nos jugements sur les hommes et sur les faits » avec la brochure de Chateaubriand. Or celle-ci, après seulement quelques jours, loin de n'avoir retenu l'attention que d'une « centaine de béats », est reprise en chœur par la presse légitimiste, malgré tout le mal que Chateaubriand disait du régime liberticide de Charles X durant ses dernières années. Lacordaire s'en félicite, si cela veut dire que les légitimistes défendent désormais les libertés, et il conclut lui-même, dans une image qui permet de le reconnaître, par un éloge de la liberté, « la pierre où le malheur est forcé de s'asseoir pour espérer [(626)] ».

D'autre part, Lacordaire et Montalembert s'enthousiasment tous deux pour Joseph de Maistre, mentionné auprès de Chateaubriand, ou même avant. De Maistre, que Lacordaire pratiquait dès 1825 au séminaire de Saint-Sulpice, avant de rencontrer Lamennais — « […] nul de nos écrivains n'a émis des pensées aussi profondes et aussi pratiques », jugeait-il après avoir lu *Du pape* et *Les Soirées de Saint-Pétersbourg* [(627)] —, resta toujours une référence centrale de sa pensée et l'influença sans doute autant que Chateaubriand. En 1834, il figure en tête, devant Bonald et Lamennais, sur une liste, certes « purement arbitraire » dans son ordre, mais où Chateaubriand est absent des lectures qu'il recommande à un jeune homme : « *Soirées de Saint-Pétersbourg* ; *Du Pape* ; *Lettres sur l'inquisition espagnole* ; *Considérations sur la France* [(628)]. » Sa grande amie et confidente, Mme Swetchine, libre penseuse à la mode du XVIII^e^ siècle, avait été convertie par de Maistre à Saint-Pétersbourg, où ils s'étaient longtemps fréquentés avec plaisir. Comme de Maistre, elle était une « conversatrice de premier ordre [(629)] ». Grâce à elle, Lacordaire sut donc l'homme aimable qu'avait été de Maistre dans l'intimité aussi bien qu'il connut le penseur absolu par ses livres. Il le rappellera dans une ample évocation du séjour de De Maistre à Saint-Pétersbourg et un bel éloge de la conversation comme « dernier asile de la liberté humaine », inclus dans l'émouvant éloge funèbre qu'il dédiera à son amie en 1857. Face à la

répression des libertés sous le Second Empire, Lacordaire, disciple de De Maistre et de Chateaubriand, et fidèle à lui-même, défend avec ardeur la conversation comme leur ultime refuge : « Elle parle encore là où la tribune se tait ; elle remplace les livres qui ne se font plus ; elle donne cours aux pensées que le despotisme poursuit ; elle échauffe enfin, elle remue, elle émeut ; elle est, là où elle peut vivre, le principe et l'écho tout-puissant de l'opinion. […] Tant qu'une société converse, elle est encore sauvée [(630)]. »

Le 26 avril 1831, Montalembert signale encore dans son journal : « […] visite avec Lacordaire chez Chateaubriand pour le remercier de ses *Études historiques*. Il nous a reçu [*sic*] le plus aimablement du monde, a fait un immense éloge de *L'Avenir*. Il nous a dit qu'il renonçait à faire l'histoire de France, qu'il ne ferait plus que l'histoire de la Restauration, ou ses mémoires, etc. Enfin j'ai été fort content de lui [(631)]. » Les *Études et discours historiques*, suivis de l'*Analyse raisonnée de l'histoire de France*, venaient d'être mis en vente le 20 avril et constituaient la treizième et dernière livraison des *Œuvres complètes* [(632)]. Ils étaient précédés d'une longue préface sur la méthode de l'historiographie, où Chateaubriand expliquait aussi pourquoi il renonçait à écrire sa propre histoire de France et n'en donnait que les rudiments. Entamée alors que « l'histoire moderne frappait à [s]a porte » et que la Restauration échouait, l'entreprise s'était révélée vaine : « […] il s'agit bien du naufrage de l'ancien monde, lorsque nous nous trouvons engagés dans le naufrage du monde moderne [(633)]. » Sans que la préface en dît rien, Chateaubriand annonçait déjà en privé, à Lacordaire et à Montalembert, l'inflexion de son œuvre vers les *Mémoires d'outre-tombe*, auxquels il se consacrerait désormais entièrement. La sympathie de Chateaubriand pour ses jeunes admirateurs libéraux, sa complicité avec eux sont donc aussi clairement établies que leur vénération pour lui.

Un indice d'époque est significatif : Lacordaire appelle Montalembert « René » dans ses lettres à partir du 1er septembre 1831 : « Hier, à Blois,

mon cher René, j'ai voulu t'écrire et j'ai tracé trois ou quatre lignes, en arrivant à l'auberge, pour ne pas contrevenir à ta volonté ; mais je n'ai pu achever, tant j'ai trouvé l'encre froide ou plutôt d'une certaine timidité qui m'empêche d'écrire ce que je t'ai dit depuis dix mois [(634)]. » On trouve par la suite « mon cher René » (30 septembre et 6 octobre 1831) [(635)], « mon bon René » (3 octobre 1831) [(636)], « mon doux René » (16 octobre 1831) [(637)], « mon pauvre René » (31 octobre 1831) [(638)], tout cela en pleine crise de *L'Avenir*. Encore le 9 avril 1832, après avoir quitté Lamennais et Lacordaire à Rome, Lacordaire, écrivant de Paris à son ami, l'appelle « mon cher René [(639)] ». Il est vrai qu'il le nomme plus curieusement « mon bon Ugglas [(640)] », du nom de la comtesse pour laquelle Montalembert avait éprouvé un tendre sentiment et avec laquelle il lisait *René* à Stockholm en 1829, ou encore, lui écrivant de Paris à Munich le 15 août 1832, « mon chéri, mon Hedwige [(641)] », d'après la princesse Hedwige Lubomirska, dont Montalembert était tombé amoureux à Rome en 1832.

Leur culte commun de *René* est aussi illustré par une lettre de Lacordaire à Montalembert, de La Chenaie le 16 octobre 1832, peu avant qu'il n'en parte définitivement en décembre et ne se sépare de Lamennais : « L'autre jour nous avons été chez le beau-frère de M. Féli, et nous avons vu, en revenant, le château de M. de Chateaubriant [*sic*], à Combourg, celui dont il parle dans *René*. C'est quelque chose de parfaitement beau : figure-toi un bâtiment carré avec quatre tours aux quatre côtés, d'une architecture forte et simple, une grande porte à ogive où l'on monte par un large escalier tout droit et en dehors du bâtiment, une immense cour en prairie, et un long jardin qui lui fait suite. L'entrée et la façade qui donnait sur la cour et le jardin sont du côté solitaire ; de l'autre côté le château domine la ville et une assez belle vallée où il y a un étang [(642)]. » Ce beau récit d'une visite à Combourg mériterait de figurer dans une anthologie des visites à la maison natale du grand écrivain.

Toutefois, malgré leur admiration partagée pour Chateaubriand, défenseur de la liberté de la presse, lorsque cette liberté est condamnée par Rome après l'encyclique *Mirari vos* du 15 août 1832, Lacordaire, à la différence de Lamennais, son aîné, se soumet et conseille à son cadet, Montalembert, de faire de même, dans une lettre du 14 décembre 1833, en invoquant de Maistre pour mieux le persuader : « M. de Maistre n'a pas dit autre chose. Es-tu bien persuadé que la liberté de la presse n'est pas l'oppression des intelligences faibles <honnêtes> par les intelligences fortes <perverses>, et que Dieu, en courbant tous les esprits sous l'autorité de l'Église, n'a pas plus fait pour la liberté réelle de l'humanité que les écrits de Luther, de Calvin, de Hobbes, de Voltaire, que le *Constitutionnel* ou la *Tribune du Mouvement* ? Est-il bien démontré pour toi que la liberté de la presse ne sera pas la ruine de la liberté européenne et de la littérature [(643)] ? » Recommandant la soumission au Saint-Siège, Lacordaire choisit ainsi de se référer à l'ami et au convertisseur de Mme Swetchine, chantre de l'absolutisme, contre Chateaubriand, héraut de la liberté de la presse, témoignant une fois de plus que ceux-là furent ses deux maîtres concurrents. Une lettre à Montalembert du 14 septembre 1835, le mettant en garde contre l'amour humain et lui rappelant le caractère jaloux de Dieu, illustre de nouveau la prédilection de Lacordaire pour de Maistre : « *Nous avons été broyés pour être mêlés,* disait M. de Maistre des peuples de l'Europe [(644)]. » Lacordaire se souvient parfaitement de la forte clausule du deuxième entretien des *Soirées de Saint-Pétersbourg*, où le comte prophétisait le mouvement du monde vers l'unité : « Tout annonce que nous marchons vers une grande unité que nous devons *saluer de loin*, pour me servir d'une tournure religieuse. Nous sommes douloureusement et bien justement broyés ; mais si de misérables yeux tels que les miens sont dignes d'entrevoir les secrets divins, nous ne sommes *broyés* que pour être *mêlés* [(645)]. »

Lacordaire resta fidèle à la pensée et à la langue de De Maistre jusqu'à la fin de sa vie. En 1858, dans sa nécrologie du père de Ravignan, qui l'avait remplacé à Notre-Dame après son départ pour Rome en 1836, Lacordaire en prend prétexte pour donner le récit de la renaissance catholique du XIX^e^ siècle, de De Maistre et de Chateaubriand, en passant par Lamennais, qu'il ne nomme pas autrement que « cet autre infortuné Tertullien [(646)] », jusqu'à sa propre génération, celle de Montalembert et de Frédéric Ozanam : « La Révolution même nous prêta des armes, non pour détruire, mais pour édifier [(647)]. » Ces armes, ce sont bien entendu les libertés, liberté religieuse, liberté de la presse, et cette fois Lacordaire fait écho à l'une des idées et des formules les plus frappantes des *Considérations sur la France* sur la Providence : « Si elle emploie les instruments les plus vils, c'est qu'elle punit pour régénérer [(648)]. »

CHATEAUBRIAND ET LES *CONFÉRENCES DE NOTRE-DAME DE PARIS*

En 1835, la première année, ou station, des conférences de Notre-Dame porte sur l'Église. Ce curieux renversement de l'ordre apologétique convient à un ancien collaborateur de *L'Avenir*, pour qui l'Église est, ou doit être, « la plus haute puissance métaphysique, la plus haute puissance historique, la plus haute puissance morale, la plus haute puissance sociale [(649)] », et qui n'hésite pas à la définir par la liberté : « Je dis donc que la liberté chrétienne qui constitue la puissance de l'Église sous le rapport extérieur, vient de Dieu, et qu'elle est le patrimoine du genre humain [(650)]. » Dans cet éloge de l'Église comme « démocratie chrétienne » — Lacordaire prononça ces mots, qui suscitèrent des protestations et ne figurent plus dans le texte publié en 1854 —, Église et liberté ne font qu'un : « Liberté de la vérité, de la grâce, liberté de la vertu, voilà toute la puissance de l'Église, tout son droit, toute son ambition [(651)]. » On a pu voir

dans ces propositions l'amorce d'un mouvement vers la séparation de l'Église et de l'État, à l'américaine, pour préserver la liberté de l'Église. Quoi qu'il en soit, et sans qu'apparaisse de référence à Chateaubriand, l'ordre de l'apologétique de l'honnête homme exposée par Lacordaire est conforme au *Génie du christianisme*.

La deuxième année, en 1836, Lacordaire traite de la doctrine de l'Église, et là aussi l'ordre de l'exposition peut déconcerter, puisque l'orateur parle de la tradition avant d'aborder l'écriture, la raison et la foi. Or le premier exemple de la tradition symbolique donné par Lacordaire est le sacrifice, peut-être inspiré cette fois de De Maistre plus que de Chateaubriand : « Le sacrifice est évidemment un acte moral, religieux, dogmatique ; il a une signification à laquelle adhère l'humanité, et partout, en effet, l'humanité l'a offert à Dieu comme une reconnaissance de sa souveraineté, comme une expiation, une espérance, un moyen de salut. […] le sacrifice a la valeur d'un fait universel et perpétuel, c'est-à-dire d'une loi [(652)]. » La doctrine du sacrifice conduit Lacordaire, toujours en termes maistriens, à une superbe apologie de « l'incompréhensible figure du prêtre » : « Le prêtre ! L'homme qui n'existe ni par la morale, ni par la philosophie, ni par l'État, ni par le monde ! L'homme impossible à créer, et qui cependant est toujours et partout ! Quel est-il enfin ? Le prêtre est l'homme oint par la tradition pour répandre le sang […] ; le prêtre est l'homme du sacrifice [(653)]. » Suivant Lacordaire, la loi du sacrifice est éternelle et perpétuelle ; elle est donc la loi divine, et « le christianisme seul possède le sacrifice réel, dont les autres ne sont que le présage et la figure [(654)] ».

En revanche, les références au Livre, au mystère, à la grâce sont minimes durant ces deux premières stations des conférences de Notre-Dame, qui bouleversent l'apologétique traditionnelle. Lacordaire en était très conscient, qui, dans sa soixante-treizième et dernière conférence, en 1851, commente l'ordre qu'il a voulu donner d'un bout à l'autre à sa

construction : « Tout le christianisme se montra devant moi, comme devant un homme qui allait en être l'architecte pour une génération [(655)]. » Mais comment procéder « dans une voie qui convînt à l'état de vos esprits, aux instincts de notre siècle » ? En renversant la tradition : « Si je consultais mes prédécesseurs, […] je les voyais mettre Dieu au commencement et comme à l'avant-garde de leur œuvre […]. Sans blâmer cet ordre, je ne l'acceptai point. Il me sembla qu'il ne fallait partir ni de la métaphysique, ni de l'histoire, mais prendre pied sur le sol de la réalité vivante et y chercher les traces de Dieu. […] Or l'Église est présentement la grande merveille révélatrice de Dieu [(656)]. » Ainsi l'ordre de l'exposé dogmatique de Lacordaire s'accorde-t-il aussi bien à Chateaubriand qu'à de Maistre ; ses conférences visent l'homme d'action, engagé dans le monde présent.

Comme telles, elles plurent à Chateaubriand, d'emblée auditeur assidu, cité parmi les présents dès la deuxième conférence en mars 1835. Plus de cinq mille personnes vinrent écouter Lacordaire, suivant *L'Univers* du 20 mars 1835 : « Des hommes célèbres par leurs talents et par leur position sociale étaient confondus dans l'auditoire. M. de Chateaubriand s'y trouvait, mêlé à cette jeunesse dont il avait, l'un des premiers, réveillé les tendances religieuses, heureux d'assister aux nouveaux triomphes de ce christianisme dont il avait confessé en des jours moins heureux le génie éternel [(657)]. » La présence de Chateaubriand est encore signalée par le philosophe Caro, qui date de 1843 sa fréquentation des conférences, lorsqu'elles reprirent après une interruption de sept ans : les jeunes gens, dit-il, « se montraient les uns les autres avec curiosité, au milieu de l'assemblée, quelque illustre personnage, un philosophe célèbre, des écrivains du premier ordre, le plus grand de tous, Chateaubriand [(658)] », si bien que l'un des attraits des conférences de Lacordaire à Notre-Dame, auxquelles Baudelaire a pu assister la même année [(659)], était que l'on y apercevait Chateaubriand.

Suivant Théophile Foisset, biographe de Lacordaire, Chateaubriand reconnaissait en Lacordaire un « de ses plus glorieux élèves » et lui commanda un sermon [(660)]. La célébrité de Lacordaire fut si grande après la première station des conférences qu'en juillet 1835 Chateaubriand souhaita le rencontrer à Dieppe, où il s'était rendu aux bains afin de se reposer, et où Chateaubriand lui-même séjournait avec Mme Récamier [(661)]. Dans une lettre à Mme Swetchine du 17 juillet 1835, de Dieppe, Lacordaire annonce une visite chez Mme Récamier, avec Ballanche et Roux de Laborie, qui doit le présenter à Chateaubriand : « Nous y allons ce soir ; j'y trouverai M. de Châteaubriand [(662)]. » Puis Lacordaire fait le récit de la soirée dans une lettre du 27 juillet : « M. de Châteaubriand et tout ce monde-ci m'ont fait beaucoup d'accueil. Il nous a lu l'autre jour des fragments de ses Mémoires ; c'était le moment des Cent-Jours. Son style est toujours le même, il est le roi de l'expression. Mais nous ne l'avons plus depuis avant-hier qu'il nous a quittés, non sans emporter de moi la promesse d'un discours à Marie-Thérèse pour cet hiver [(663)]. » À la demande de Chateaubriand, Lacordaire aurait donc prêché en 1835 ou 1836 à l'Infirmerie Marie-Thérèse, fondée par Mme de Chateaubriand.

ENTRE DE MAISTRE ET CHATEAUBRIAND

Une fois retiré à Rome en 1836, Lacordaire resta attentif aux publications de Chateaubriand, comme l'établit une lettre à Mme Swetchine du 8 septembre de cette année-là : « Quitterez-vous bientôt les ruines de Versailles ? Comme dit M. de Châteaubriand. Et avez-vous lu son Milton ? Je n'en entends rien dire [(664)]. » De son côté, l'admiration de Chateaubriand pour Lacordaire ne se dément pas, comme le montre une lettre de Mme Swetchine du 13 décembre 1842 : « L'autre jour, j'ai vu M. de Châteaubriand qui venait de lire la *Vie de saint Dominique*, publiée en 1831,

et qui en était dans un tel ravissement, qu'il m'a répété plusieurs fois que personne n'était en état d'écrire les pages qu'il y admirait davantage. — Ce n'est pas seulement, disait-il, un talent hors ligne, c'est un talent unique ; c'est immense comme beauté, comme éclat, je ne sais pas un plus beau style. — Aux questions qu'il me faisait sur le travail prodigieux, selon lui, qu'il devait vous coûter, j'ai répondu timidement afin de ne pas faire trop trancher la libre effusion de votre pensée profonde et recueillie avec ce qu'on m'a toujours dit du laborieux enfantement de la sienne[(665)]. » Mme Swetchine place apparemment le style de son protégé au-dessus de celui de Chateaubriand, ou du moins sa facilité d'écrire. Cette appréciation prouve son affection pour son protégé plus que sa lucidité littéraire, mais Chateaubriand lui-même a pu s'illusionner, puisqu'il croyait lui aussi en « la grande destinée littéraire du P. Lacordaire », suivant Charles Lenormant[(666)].

Dans la *Vie de Rancé* (1844), Chateaubriand devait cependant établir une comparaison surprenante entre Mabillon, adversaire de Rancé, et Lacordaire : « Intime confident des chroniques, il dit comme l'abbé Lacordaire : "Le temps tiendra la plume après moi"[(667)]. » Chateaubriand montre qu'il se souvient de la *Vie de saint Dominique*, dont il cite les derniers mots : « […] le temps tiendra la plume après moi, et je lui laisse, sans crainte ni jalousie, le soin d'achever[(668)]. » Mais il ne s'agit que d'une formule, aussi déconcertante que tant d'autres citations, avouées ou non, dans la *Vie de Rancé*. La ressemblance paraît en effet réduite entre l'érudit Mabillon et l'éloquent Lacordaire. Chateaubriand introduit de la sorte, à un tournant de son récit, la polémique du savant bénédictin contre Rancé. Or Lacordaire — fût-ce lié à cette allusion étrange ? —, jusque-là zélateur de Chateaubriand, fut des plus réservés sur la *Vie de Rancé*. Il écrivit à Mme Swetchine dès le 16 juin 1844, montrant qu'il l'avait lu avec empressement (le livre avait été publié en mai) : « J'ai été bien malheureux du livre de M. de Châteaubriand sur ce pauvre Rancé. J'aurais tant voulu

que l'auteur finît autrement et que son chant du cygne répondît aux premiers accents de son génie ! C'est lui, chère amie, qui a ouvert la scène ; il a été le premier héraut du bon Dieu vers nous. Et quelle voix après celle de Voltaire ! Hélas ! Dieu ne veut-il donc associer aujourd'hui personne à la gloire de ses desseins ? Tous les serviteurs de sa Providence sortiront-ils d'auprès de lui, boitant comme Jacob ? Cela fait trembler [(669)]. » D'où vint la déception de Lacordaire ? À quelles autres décadences fait-il allusion ? Pourquoi cette condamnation, à peine atténuée par le rappel de l'influence du *Génie du christianisme* et la réaffirmation de son attachement au premier Chateaubriand ? Peut-être Lacordaire réagit-il désagréablement à une autre comparaison de Chateaubriand qui servait d'épilogue au deuxième livre de la *Vie de Rancé*, cette fois entre Rancé et Lamennais, parallèle moins inexplicable et qui a pu appeler sous la plume de Chateaubriand celui de leurs adversaires, Mabillon et Lacordaire qui avait pris la plume contre son ancien mentor [(670)] : « Rancé obtint une audience de congé du Saint-Père. Il partit au mois d'avril, accompagné du jugement du pontife qui condamnait l'Étroite Observance. De nos jours, l'auteur de l'*Indifférence en matière de religion*, repoussé dans ses réformes, a continué de croire qu'elles s'accompliraient [(671)]. » Rancé, à la différence de Lamennais, se soumit. Sont-ce ces références contemporaines qui irritèrent Lacordaire ? Or Chateaubriand, sans donner raison à Lamennais contre Rancé, n'en exprimait pas moins toute sa sympathie pour Lamennais : « Voilà ce que pense l'immortel compatriote dont je pleurerais en larmes amères tout ce qui pourrait nous séparer sur le dernier rivage [(672)]. »

On peut penser que Lacordaire s'éloignait de Chateaubriand depuis un certain temps déjà, pour se rapprocher davantage de De Maistre. Il avait cité *Les Martyrs* dans la chaire de Notre-Dame, suivant la « Chronique parisienne » de Sainte-Beuve du 20 décembre 1843 [(673)]. Le texte publié en 1854 contient en effet un salut à Chateaubriand, mais sans citation des *Martyrs*, dans une conférence de décembre 1843, la deuxième de la

troisième station, quand Lacordaire remonta dans la chaire de Notre-Dame pour la première fois depuis 1836, après sept années d'interruption, désormais revêtu de la robe blanche du dominicain. Lacordaire cherche à comprendre pourquoi tant d'hommes d'État et d'hommes de génie ont pu être hostiles à la doctrine catholique, mais non pas tous, et il cite des anciens, dit-il, « pour ne pas approcher trop près des grands noms de notre époque : car, si j'en approchais, pourrais-je m'empêcher de saluer cet illustre vétéran, ce prince de la littérature française et chrétienne, sur qui la postérité semble avoir passé déjà, tant on respire dans sa gloire le parfum et la paix de l'antiquité [(674)] ». L'éloge est splendide, mais c'est une digression dans une argumentation qui doit beaucoup plus à de Maistre qu'à Chateaubriand. Si tant d'hommes d'État et d'hommes de génie, explique Lacordaire, dénoncèrent l'Église, cela correspondait chez eux à « la passion de la souveraineté », à la volonté d'être libres et maîtres. Lacordaire s'inspire de De Maistre, mais non sans débattre avec lui et le corriger, comme un interlocuteur essentiel : « La rage de la domination, a dit l'illustre comte de Maistre, est innée dans le cœur de l'homme. Et je le blâme de cette expression ; car le besoin de la souveraineté dans l'homme, ce n'est pas une rage, c'est une généreuse passion. […] Le comte de Maistre aurait dû dire que le besoin de la souveraineté est inné dans le cœur de l'homme : et pourquoi pas [(675)] ? » À la « rage de la domination » maistrienne, variante de la *libido dominandi* de Pascal, Lacordaire substitue le « besoin de la souveraineté ». Si l'ordre de l'exposé apologétique de Lacordaire doit sans doute quelque chose au *Génie du christianisme* en voulant prouver le catholicisme par le monde moderne, sa pensée théologique et politique a, semble-t-il, plus affaire avec celle de De Maistre, avec l'*Éclaircissement sur les sacrifices* et les *Soirées de Saint-Pétersbourg*. Ici, Lacordaire, plus optimiste, se distingue de De Maistre en termes maistriens, et fait du « besoin de souveraineté », inné chez l'homme, une valeur sociale. Lacordaire ne condamne ni la vie dans le monde ni la

souveraineté comme passion généreuse ; infléchissant la doctrine de De Maistre, il plaide pour le gouvernement chrétien des hommes.

Un échange épistolaire long et tendu de 1839 entre Lacordaire et Montalembert attestait déjà que leur dette intellectuelle envers de Maistre était aussi considérable qu'envers Chateaubriand, et inséparable. Dans une lettre du 22 août 1839 de La Quercia, où il se préparait à prononcer ses vœux, Lacordaire, fidèle à lui-même, répliquait vivement à une remarque amère de Montalembert sur *« l'esprit infernal de la démocratie moderne* [(676)] ». En fait, Montalembert avait accusé « l'infernal génie de la démocratie moderne » de détruire la liberté de tester, de s'associer et d'enseigner, et donc de brider l'essor du catholicisme [(677)]. Lacordaire, qui impute les restrictions alors imposées à la liberté religieuse comme à la liberté civile non à la démocratie, mais au gouvernement de Louis-Philippe, désapprouve ce qu'il perçoit chez son ami comme une évolution politique antidémocratique. Il tire argument de la continuité de l'Ancien Régime et de la monarchie de Juillet dans la mise en cause des libertés : « La servitude de l'Église, dit-il, a sérieusement commencé il y a trois siècles par le protestantisme, *religion de princes et de gentilshommes*, comme l'a dit M. de Chateaubriant [*sic*] [(678)]. » Ici, Lacordaire se souvient, mais à peu près, d'un passage de la préface de 1831 aux *Études historiques*, qu'il lisait à sa parution avec Montalembert, et où Chateaubriand opposait à « la religion dite catholique [qui] partit d'en bas pour arriver aux sommités sociales », le caractère non populaire de la religion réformée, religion des élites en effet, suivant Chateaubriand, mais non des seuls princes et gentilshommes : « Le protestantisme […] s'introduisit par la tête de l'État, par les princes et les nobles, par les prêtres et les magistrats, par les savants et les gens de lettres, et il descendit lentement dans les conditions inférieures [(679)]. »

Suivait chez Lacordaire, inspirée par cette lecture partielle et partiale de Chateaubriand, une immense tirade maistrienne contre l'aristocratie

française, « principale promotrice de l'incrédulité [(680)] » au XVIII^e siècle, au terme de laquelle, en démocrate convaincu à présent très éloigné de De Maistre, il accusait l'aristocratie de la monarchie de Juillet d'en être restée au temps de Louis XIV et de Bossuet : « Ce n'est pas *l'esprit moderne* qui nous attaque, c'est *l'esprit ancien* dont s'arme encore l'esprit moderne par défiance contre nous, parce que nous l'avons repoussé, et c'est à nous de venir à son aide, de le purifier, de l'éclairer, de profiter de la liberté qu'il nous donne pour briser les servitudes du passé qui nous entourent encore [(681)]. » Tout cela n'est pas parfaitement cohérent, mais Lacordaire, dans son libéralisme, se déclare partisan, pour lutter contre l'influence protestante et irréligieuse s'exerçant sur le peuple, d'une *« aristocratie chrétienne »* d'honnêtes hommes, autre appellation de la « démocratie chrétienne » qu'il défendait en 1835 et au nom de laquelle il s'engagera brièvement en 1848, du côté opposé à Montalembert.

Celui-ci lui répondait le 20 septembre 1839 en s'insurgeant contre « [sa] diatribe contre l'aristocratie [(682)] », que, suprême insulte, il comparait à une page de l'*Essai sur les mœurs* : « Tu cites ce mot de Chateaubriand : *Le protestantisme fut une religion de gentilshommes !* Voilà bien un de ces jugements faux et outrés comme en portent tant ces hommes qui, comme Chateaubriand, Lamennais, Lamartine, Victor Hugo, s'ils ne sont pas d'une nature servile, ont cependant un singulier besoin d'adorer quelque chose d'humain et qui, après avoir chanté avec l'enthousiasme le plus exagéré les gloires de la monarchie restaurée, se sont mis après 1830 à lécher les griffes du lion populaire, et ont daigné mettre le catholicisme de moitié dans leur changement de face [(683)]. » Le fond du malentendu entre les deux amis devient manifeste lorsque Montalembert rejette le romantisme, d'abord ultraciste, ensuite libéral, qui a contribué à la renaissance chrétienne sous la Restauration et la monarchie de Juillet. Quant à l'accusation de protestantisme portée par Lacordaire contre l'aristocratie, Montalembert lui oppose le fait que la noblesse « revint promptement à l'Église et avec

d’autant plus de raison que ce protestantisme dont, par la plus étrange altération des faits, M. de Chateaubriand et toi, vous voulez la rendre responsable, lui était profondément antipathique dans son esprit comme dans ses institutions. Mais ce qui devint protestant sans réserve et pour toujours, ce fut *l’élément démocratique* de ce temps-là ». Montalembert, condamnant Chateaubriand pour sa légèreté, se rapproche encore plus de De Maistre, qui n’a jamais cessé d’assimiler le protestantisme au rationalisme en les rendant tous deux responsables des Lumières et de la Révolution.

UN PRÉDICATEUR SOUS INFLUENCE

Sainte-Beuve notait dans son *Cahier vert* : « Admirable discours de Montalembert sur Cracovie (21 janvier 1847). […] Montalembert porte son talent comme une cuirasse en plein soleil. Lamennais dit de lui et de Lacordaire : “*Ce sont là pourtant des œufs que nous avons couvés*.” Et il a raison. / Les deux aiglons ont pris leur essor[(684)]. » En 1847, Sainte-Beuve semblait apprécier les deux anciens compagnons de Lamennais, le pair de France qui protestait contre l’incorporation de la République de Cracovie dans l’Autriche, et l’éloquent prédicateur de Notre-Dame, restaurateur de l’ordre des Frères prêcheurs en France. Il s’était départi de son jugement d’août 1831, quand l’entourage de Lamennais, mis à part l’abbé Gerbet[(685)], lui semblait « peu de chose » : « Lacordaire et Montalembert ont du talent, mais emphatique et déclamatoire ; ce sont de forts *écoliers*[(686)]. » Idée conforme à ce que les deux anciens confrères de *L’Avenir* laissaient entendre de leur estime mutuelle, suivant une autre notation empoisonnée de Sainte-Beuve : « Les amis jugés par les amis. — Au sortir d’une conférence de l’abbé Lacordaire, M. de Montalembert disait : “Quand on vient d’entendre ces choses, on sent le besoin de réciter

son *Credo !*”/ Après avoir entendu un discours de M. de Montalembert, l’abbé Lacordaire disait : “Cet homme sera donc toujours le disciple de quelqu’un[(687)] !” »

En 1849, dans son premier « lundi » sur Lacordaire, Sainte-Beuve montre de la sympathie, sinon de l’enthousiasme : « Parmi ces orateurs de la chaire moderne, […] il n’en est aucun qui, par la hardiesse des vues et l’essor des idées, par la nouveauté et souvent le bonheur de l’expression, par la vivacité et l’imprévu des mouvements, par l’éclat et l’ardeur de la parole, par l’imagination et même la poésie qui s’y mêlent, puisse se comparer au Père Lacordaire[(688)]. » Sainte-Beuve reprend ce qui est devenu le lieu commun de l’inspiration que le prédicateur aurait trouvée chez Chateaubriand, et il imagine le jeune avocat stagiaire à Paris avant sa conversion : « Il était malade du mal du temps, du mal de la jeunesse d’alors ; il pleurait sans cause comme René ; il disait : *Je suis rassasié de tout sans avoir rien connu*. Son énergie refoulée l’étouffait[(689)]. » C’est donc sous l’influence de Chateaubriand que Sainte-Beuve conçoit l’originalité de Lacordaire prédicateur : « […] la forme de l’abbé Lacordaire est neuve, et même *romantique* si l’on veut : ce n’est pas nous qui aurions droit de considérer ce mot comme une injure. Des hommes de haut talent, M. de Chateaubriand, M. de Maistre, M. de Lamennais (je ne les prends que par les ressemblances les plus générales), l’un à travers l’encens de la poésie, les autres par l’éclatante hardiesse des interprétations, avaient ressuscité pour les générations du siècle le Christianisme […]. Cette école hardie et brillante n’avait point suscité jusque-là son prédicateur, et c’est en l’abbé Lacordaire qu’il s’est rencontré[(690)]. » Suivant Sainte-Beuve, Lacordaire représente ainsi le prédicateur romantique, un Chateaubriand en chaire, et le critique poursuit en dressant une courte liste des quatre grands écrivains chrétiens du romantisme, canon où Lacordaire — fait notable — a sa place auprès de Chateaubriand, de De Maistre et de Lamennais.

Sainte-Beuve ne manquait pourtant pas d'exprimer des réserves, car chez Lacordaire « l'argumentation souvent est faible, […] il manque dans la chaîne du raisonnement quelques anneaux[(691)] ». Mais n'en aurait-il pas dit autant de Chateaubriand ? Puis il analysait les défauts de l'orateur mondain qui cède aux goûts de ses auditeurs : « Cette connaissance du siècle et de ses faiblesses lui ménage de faciles alliances avec l'imagination et le cœur de son jeune public[(692)]. » Il s'en prenait à son « ton de facilité généreuse et de franchise[(693)] », sur la chasteté par exemple[(694)]. L'éloquence de Lacordaire manque de ce que celle de Bourdaloue avait de trop : une « suite égale, modérée, toujours satisfaisante à la réflexion, toute judicieuse ». Mais le résultat est que « Bourdaloue aujourd'hui relu, ennuie », tandis que Lacordaire « enlève, il étonne, il conquiert, ou du moins il porte des coups dont on se souvient. Il a du clairon dans la voix, et l'éclair du glaive brille dans sa parole. Il possède l'éloquence militante appropriée à des générations qui ont eu Chateaubriand pour catéchiste et qu'a évangélisées Jocelyn après René »[(695)]. Si bien que Sainte-Beuve n'hésite pas à le comparer à un général d'armée.

L'affinité de Lacordaire et de Chateaubriand avait été très tôt notée, dès décembre 1830 dans le milieu de Lamennais, peu après les débuts de *L'Avenir*, ainsi que le relate l'abbé Morel : « […] on a beaucoup parlé de ton style. Un grand nombre le persifle comme j'entendais faire dans ma première enfance à l'égard de Chateaubriand. J'espère et je crois que tu auras le même sort[(696)]. » En 1839, à propos du *Mémoire sur le rétablissement en France des Frères prêcheurs*, le père Marchese lui confie encore : « Cette apologie écrite avec l'élévation de l'abbé de La Mennais et le style brillant et poétique de Chateaubriand m'a ravi[(697)]. » Mais l'énergie romantique de Lacordaire orateur, son style à la manière de Chateaubriand, tout cela nuira vite au jugement porté sur lui par ses contemporains et repris par la postérité. La langue de Lacordaire est saturée de Chateaubriand, qu'il cite de chic, même dans son discours de réception à l'Académie française

en 1861 : « M. de Chateaubriand disait dans une occasion mémorable : “Non, je ne croirai point que j’écris sur les ruines de la monarchie”[(698)]. » La célèbre première phrase du pamphlet de 1814, *De Buonaparte et des Bourbons*, ici pastichée, était en fait — mais qu’importe — celle-ci : « Non, je ne croirai jamais que j’écris sur le tombeau de la France[(699)]. » La dette littéraire et stylistique de Lacordaire envers Chateaubriand devint un lieu commun de la critique, encore rappelé par José Cabanis : « Avec Lacordaire, qui n’aima ni Hugo, ni Lamartine, c’est le romantisme naissant et pompeux de Chateaubriand qu’on peut reconnaître, non pas les *Mémoires d’outre-tombe*, […] mais le *Génie du christianisme* et ses compléments, *Atala*, *René*, et aussi *Les Natchez* et *Les Martyrs*[(700)]. » L’éloge est ambigu, sinon perfide, car, à la différence de Lacordaire, le goût du XX^e^ siècle s’est peu à peu porté sur le dernier Chateaubriand, celui des *Mémoires* ou de la *Vie de Rancé*, au détriment du premier. Au reste, peut-on rivaliser avec Chateaubriand ? Ainsi les critiques prirent vite l’habitude de ridiculiser le style de Lacordaire en le jugeant imité de Chateaubriand. Suivant cet usage, Cabanis cite une image grandiloquente tirée de la nécrologie de Mme Swetchine en 1857 : « Ce fut après la chute de *L’Avenir* que je la vis pour la première fois. J’abordais aux rivages de mon âme comme une épave brisée par les flots[(701)]. » La métaphore est filée de manière trop insistante, comme dans cette autre phrase, prise dans le discours de réception de Lacordaire à l’Académie française : « Je m’arrête aux morts, Messieurs, car le tombeau souffre la louange, et, en soulevant son linceul, on ne craint pas de blesser la pudeur de l’immortalité[(702)]. » Seul Chateaubriand pouvait se permettre de tels heurts de métaphores.

Lorsque Lacordaire fut candidat à l’Académie française à la succession de Tocqueville, Sainte-Beuve vota contre lui le 2 février 1860, avec Vigny et Nisard, tandis que Villemain et Lamartine votaient pour[(703)]. Or cette élection n’était pas pour plaire à l’empereur, qui, écrivait Montalembert à

Lacordaire, « comme tu le sais, n'a pas encore ratifié ton élection : je ne pense pas qu'il aille jusqu'à un refus exprimé. Son silence prolongé équivaudrait à un veto suspendu et te placerait dans la même position qu'a occupée M. de Chateaubriand de 1811 à 1814. Il ne se pourrait rien imaginer de plus honorable pour toi et même pour l'Académie [(704)] ». Le parallèle parle de lui-même : Lacordaire suivrait jusque-là son modèle. Sainte-Beuve devait cette fois se montrer très critique du discours de réception de Lacordaire en janvier 1861 [(705)], mais il ne fut pas le seul : Lacordaire, qui allait mourir avant la fin de l'année, était malade, et l'opinion générale fut que son éloquence avait été inadaptée à la circonstance.

LA RÉACTION CONTRE LACORDAIRE

« Nous ne parlerons pas du discours prononcé par Lacordaire lors de sa réception à l'Académie. On sait qu'il y a échoué [(706)]. » Edmond Scherer, après la mort de Lacordaire, lui consacra dans *Le Temps* un article des plus perspicaces, mais aussi des plus impitoyables. Scherer (1815-1889), protestant rigoureux, formé au droit, à la théologie et à la philosophie, ancien pasteur à Genève, futur député et sénateur de la Troisième République, ainsi que sévère critique littéraire de *La Revue des Deux Mondes*, puis du *Temps*, fut encore le premier éditeur du *Journal* d'Amiel, qu'il avait connu [(707)]. Souvent réimprimé, ce livre servit de bréviaire du pessimisme. Bref, le jugement de Scherer est rien moins que négligeable. Il estimait de Maistre et Lamennais [(708)], mais il ne passa rien à leur disciple : « Le P. Lacordaire a certainement été l'un des hommes marquants de sa génération, mais il ne faudrait pas se tromper sur la nature de ses talents et la source de sa réputation. Il n'a été ni un savant, ni un penseur, ni un politique éclairé, ni un écrivain remarquable, ni même un orateur accompli.

Il a été un prédicateur abondant et entraînant : c'est beaucoup, sans doute, mais c'est tout[709]. » Son érudition est insuffisante ; ni savant ni raisonneur, mais « esprit peu rigoureux, il est tout le premier la dupe de ses déductions[710] ». Scherer cite une phrase où, sous le mot « raison », Lacordaire confond « un raisonnement avec le témoignage de sa raison, et sa propre raison avec la raison humaine ». Suivant Scherer, Lacordaire avait été à la mauvaise école philosophique de Lamennais, où il avait appris « à se servir d'un langage figuré, à manier des formules mystiques, à faire des abus de certains grands mots, tels que l'être, l'amour, l'unité », avec ce résultat : « Le lieu commun, chez lui, est mal déguisé sous une affectation de profondeur[711]. » Quant à sa politique, elle fut généreuse, mais puérile et inconséquente : « Il n'a compris ni la société moderne ni le catholicisme[712]. »

Le jugement porté par Scherer dès la mort de Lacordaire est sans appel : « Ses discours ont fait un grand effet et ils sont aujourd'hui illisibles. Ils ne le sont pas seulement parce que la faiblesse de la pensée n'est plus dissimulée sous l'abondance du débit ou l'autorité du geste, ils le sont plus encore parce que la manière de dire y est insuffisante ou vicieuse[713]. » Comme Sainte-Beuve, Scherer multiplie les exemples de son « galimatias » : « On ne citerait pas, dans toute l'œuvre oratoire du dominicain, un seul passage qui, aujourd'hui, à la lecture, puisse être dit éloquent, une seule phrase qui remue encore quelque chose dans nos cœurs[714]. » Scherer mentionne une prosopopée de l'oraison funèbre du général Drouot, pourtant vantée par Sainte-Beuve[715], avant de trancher durement : « Cela n'est pas même mauvais, cela est nul[716]. » Or, poursuit Scherer, « Lacordaire n'est guère plus heureux quand il compose à loisir que lorsqu'il s'abandonne aux hasards de l'inspiration oratoire[717] ». La *Vie de saint Dominique* est laborieuse ; les *Lettres à un jeune homme sur la*

vie chrétienne (1858), souvent louées, sont pauvres. Bref, il est difficile de comprendre la séduction qu'il a exercée, car il n'en reste rien.

Cet éreintement — excessif et injuste — se distingue du jugement plus généreux et équitable de Scherer sur Lamennais, pourtant tout aussi piètre philosophe : « Son style est l'un des plus puissants et des plus magnifiques de la langue française. Ce style n'est point inférieur en ressources à celui de Chateaubriand, et il tend moins au pur effet littéraire[(718)]. » Car Chateaubriand reste le modèle en référence auquel ils sont tous deux appréciés : « Lamennais est, avec Chateaubriand, le plus grand maître d'invective que nous offre la langue française[(719)]. » Pour Scherer, logicien exigeant, il ne fait pas de doute que Chateaubriand, Lamennais et Lacordaire furent tous trois de médiocres penseurs, mais Chateaubriand et Lamennais rachetèrent la faiblesse de leurs raisonnements par le style, ce qui ne fut pas le cas de Lacordaire.

Le jugement de Scherer sur Lacordaire est aussi à comparer à sa critique très dure de Chateaubriand à la même époque, dans sa recension du *Chateaubriand et son groupe littéraire sous l'Empire* (1861) de Sainte-Beuve : « Il a rempli le monde de son nom, et il n'est plus rien[(720)]. » Comme chez Lacordaire, Scherer a d'abord l'air de tout condamner. À propos du *Génie du christianisme*, *René* inclus, il qualifie Chateaubriand d'« homme de la phrase et de l'effet[(721)] », avant d'affirmer que les « ouvrages qui ont fondé la renommée littéraire de Chateaubriand […] n'offrent plus aujourd'hui qu'une ruine[(722)] », et de passer en revue le *Génie du christianisme*, *Les Martyrs*, *René*. Le style même semble ne pas résister : « Le procédé de Chateaubriand, c'est la phrase[(723)] » ; il fut un « magnifique faiseur de phrases[(724)] » ; il avait le « secret des mots puissants, celui de la période magnifique et triomphante », il était « l'artiste de la phrase[(725)] ». On croirait entendre Nisard ou Bourget : « La manière de Chateaubriand a ce cachet des littératures de décadence, la disproportion

du fond et de la forme. » Bref, ce ne fut ni un savant, ni un philosophe, ni un critique, mais « un génie mal servi par le talent [(726)] ».

Entre Chateaubriand et Lacordaire, Scherer semble ne pas faire de grande différence, mais ce serait compter sans le retournement final qu'opère le critique après avoir éreinté Chateaubriand, au moment où le lecteur pense qu'il n'en reste rien : « Chateaubriand, gardons-nous de le méconnaître, porte au front le sceau du génie. Il est de la race des dieux. […] Il a trouvé les mots les plus beaux, cadencé la phrases les plus sonores, écrit les pages les plus audacieuses de notre langue. […] aucun de ses livres ne donne sa mesure, et, pour l'apprécier avec justice, il faut, par-delà ce qu'il a fait, savoir discerner ce qu'il a été [(727)]. » En revanche, rien ne subsistait à la fin de l'article sur Lacordaire : « […] le charme a disparu avec l'enchanteur, et les prodiges accomplis naguère par sa parole sont désormais un effet dont la cause échappe à toute appréciation [(728)]. » Aucune volte-face ne le rattrapait *in extremis*.

Les griefs contre Lacordaire deviennent alors plus évidents : son éloquence romantique, à la Chateaubriand, qui fit le succès foudroyant des conférences de Notre-Dame dans les années 1830 et 1840, est inintelligible vingt ans plus tard et devient un handicap. Scherer réussit à sauver Chateaubriand de Chateaubriand, mais non Lacordaire, pasticheur de Chateaubriand.

L'article contemporain de Barbey d'Aurevilly confirme l'incompréhension qui entoure désormais Lacordaire. Barbey d'Aurevilly, catholique et antidémocrate, aborde Lacordaire d'un tout autre biais que Scherer, protestant républicain, mais il n'est pas plus indulgent dans son compte rendu de *Sainte Marie-Madeleine* (1860), publié entre l'élection et la réception de Lacordaire à l'Académie [(729)]. Les *Conférences de Notre-Dame* étaient improvisées, la *Vie de saint Dominique* est un « livre médiocre, d'une érudition incertaine [(730)] », Lacordaire a encore publié « deux ou trois livres de *Mélanges*, fort *lâchés* comme tous les *mélanges* »,

et Marie-Madeleine est venue en « renfort peut-être pour expliquer cette élection »[(731)]. Barbey dénonce la « sentimentalité d'un philosophe, chrétien encore, mais d'un christianisme qui n'est point farouche, d'un christianisme *humanisé*[(732)] », et qui « va au naturalisme du temps, au rationalisme du temps, à l'humanisme du temps, enfin à ce prosaïsme du temps qui doit tuer les religions comme la poésie, car il tue les âmes[(733)] ». Lacordaire a écrit le « roman d'amitié » du Christ et de Madeleine, donnant au Christ une forme humaine de bon camarade, et Barbey condamne chez le dominicain « les corruptions du temps, sa sentimentalité malade, son individualisme, son mysticisme faux, son rationalisme involontaire[(734)] ». « Talent vibrant, moins pur cependant que sonore, négligé, mais élégant, frêle et pâle, puis tout à coup nerveux et brillant, ayant l'audace d'un paradoxe et la mollesse d'une concession[(735)] », Lacordaire est « beaucoup moins écrivain qu'orateur. Écrivain, il est souvent faux et froid, guindé, prétentieux, rhétoricien, oh ! Rhétoricien, empoisonné de rhétorique ! Et, par-dessus tout, incorrect[(736)] ». Comme Sainte-Beuve, comme Scherer, Barbey aligne à plaisir ses métaphores douteuses, avant de conclure que « ce traître style *écrit* dénonce la médiocrité, ou le néant, ou les défauts de l'écrivain », et que l'incorrection « vient de l'absence de justesse dans un esprit, brillant souvent, mais jamais excessivement par la justesse »[(737)], et du « besoin des amphigouris ». La chute est presque aussi méchante que chez Scherer : « Seulement qu'on se rappelle bien désormais que, par le temps qui court, les moines peuvent entrer à l'Académie, pourvu qu'ils n'y soient pas trop moines, et comme leur langue est particulièrement le latin, l'Académie, qui est parfaitement bonne et aimable, n'exige pas qu'ils sachent le français[(738)]. » Un consensus s'établit donc très tôt entre Sainte-Beuve, Scherer et Barbey, pourtant très différents, pour dénoncer dans la langue de Lacordaire les images boiteuses et les imitations de Chateaubriand.

Si Baudelaire fut sensible au reproche que Barbey faisait à Lacordaire d'avoir humanisé, modernisé et démocratisé Marie-Madeleine au mépris de l'« aristocratie chrétienne », de même que « la peinture religieuse de ce temps-ci (véritable saloperie d'album) » ne souffre pas la comparaison avec « la vieille peinture religieuse (Michel-Ange lui-même), écrasante de majesté [(739)] », il préféra toutefois se porter candidat à la succession de Lacordaire plutôt qu'à celle de Scribe à l'Académie en 1861, « parce que c'est un homme de religion et parce que c'est un *Romantique* [(740)] ». « Lacordaire est un prêtre *romantique*, et je l'aime », confiait-il à Sainte-Beuve, oubliant ses réserves contre la démocratie chrétienne, et avant de se désister de sa candidature inopportune [(741)].

Sainte-Beuve revint sur le cas de Lacordaire dans un article ambigu de 1863, où il ne se montra ni aussi attentionné qu'en 1849 pour le Chateaubriand de la chaire, ni toutefois aussi acide qu'en 1861 pour le nouvel académicien. Il raconte la renaissance de la religion au XIX^e^ siècle en distinguant quatre étapes [(742)]. Les années de 1831 à 1837, rappelle-t-il, furent « une des phases mémorables de l'opinion religieuse en France dans notre XIX^e^ siècle [(743)] ». Le rôle de Lacordaire fut central, et Sainte-Beuve s'en souvient. Il n'en est pas moins sévère pour le Lacordaire des années 1850, le pédagogue qui fonda plusieurs écoles de garçons et s'installa au collège de Sorèze, dans le Tarn, l'auteur des trois *Lettres à un jeune homme sur la vie chrétienne* de 1858, « une suite d'assertions contestables, d'affirmations sublimes qui ne soutiendraient pas plus l'épreuve du raisonnement que le contrôle des faits et de l'histoire, et qui relèvent uniquement de la révélation pure [(744)] ». Sainte-Beuve multiplie les hésitations et les antithèses, si bien qu'on ne sait plus bien ce qu'il veut. Dans ces lettres, il tombe ainsi sur « deux pages sur *Les Martyrs* de Chateaubriand, qui illustreraient le plus beau cours de littérature », et il les cite en entier, en hommage à la fois au premier Chateaubriand et, semble-t-

il, au premier Lacordaire. Celui-ci relatait une lecture des *Martyrs* « il y a peu d'années », alors qu'il n'avait plus parcouru le livre depuis sa « première jeunesse » ; il avouait que les pages de Chateaubriand, qu'il découvrait désormais en chrétien, lui avaient fait venir des larmes aux yeux « avec une abondance qui ne [lui] était pas ordinaire[(745)] ». Sainte-Beuve, même s'il a tout juste écrit que ces deux pages de Lacordaire sur *Les Martyrs* ne dépareraient pas « le plus beau cours de littérature », change d'avis sans prévenir, et ne peut pas s'empêcher de reprendre leur auteur sur son style dans une note de bas de page empoisonnée. Il y démolit la phrase suivante, à la manière de Chateaubriand : « […] c'était le mélange de deux mondes, le divin et l'humain, qui, tombant à la fois dans mon âme, l'avait saisie sous l'étreinte d'une double éloquence, celle de l'homme et celle de Dieu[(746)]. » Or Sainte-Beuve se moque de cette tournure et répète le grief habituel fait à l'incohérence des suites d'images de Lacordaire : « Ce n'est pas très régulier ni d'une analogie bien suivie. C'est du style d'orateur pittoresque, jeté tout cru sur le papier. […] Lacordaire, on le voit bien, même dans les morceaux les plus soignés et où il est le plus classique, n'est pas impunément du siècle de Michelet[(747)]. »

Lacordaire poursuivait cependant, toujours cité par Sainte-Beuve : « Aucun écrivain, avant M. de Chateaubriand, n'avait eu cet art au même degré. […] En M. de Chateaubriand l'homme avait survécu. […] si chrétien qu'il fût, l'homme était demeuré ; il se remuait tout vivant dans la magie de son style, et jamais le christianisme n'avait eu pour prophète une âme où le monde eût tant d'éclat et Jésus-Christ tant de grandeur. […] Dieu nous l'avait donné aux confins de deux siècles, l'un corrompu par l'infidélité, l'autre qui devait essayer de se reprendre aux choses divines, et sa muse avait reçu le même jour, pour mieux nous charmer, la langue d'Orphée et celle de David[(748)]. » Or Sainte-Beuve, après avoir dit d'abord tout le bien qu'il pensait de ces deux pages, se déchaîne furieusement et devient odieux : « Certes, on ne saurait mieux ni plus magnifiquement parler de

Chateaubriand, et dans une langue même qui le rappelle et qui rivalise avec lui. C'est de l'excellente, de l'éloquente rhétorique à l'usage de l'école de Sorèze ; mais j'ajouterai qu'on sent à chaque ligne que ce n'est que de la rhétorique. C'est un *morceau*[(749)]. » Comment expliquer la perfidie de Sainte-Beuve, qui revient encore sur l'élection à l'Académie, comme s'il devait se justifier d'avoir voté contre un ancien ami : « […] il a fallu, en ce qui est du célèbre dominicain, qu'on le tirât de son cadre, qu'on l'amenât, bon gré, mal gré, dans l'arène académique (c'est trop souvent une arène aujourd'hui), pour que je me permisse de mêler quelques restrictions de fond et de forme aux hommages que je me suis plu toujours à rendre à ses talents[(750)]. »

Quelles sont les raisons de l'hostilité à Lacordaire partagée par Sainte-Beuve, Scherer, Barbey d'Aurevilly, venant d'horizons politiques et religieux si divers ? Sans doute son adhésion de toujours à la démocratie chrétienne, son infidélité à Lamennais, son apologie d'un catholicisme d'honnête homme, tout cela résumé dans son élection à l'Académie française, mais peut-être avant tout, puisque tous les trois s'en gaussent, sa langue imitée de Chateaubriand sans être à la hauteur de Chateaubriand. Se moquer de Lacordaire, c'est aussi, à travers lui, s'en prendre à Chateaubriand.

*

« Depuis Chateaubriand jusqu'à Lacordaire », disait Montalembert. Si la *Vie de Rancé* lui avait inspiré des réserves en 1844, Lacordaire avait relu depuis *Les Martyrs* avec émotion, comme en témoigne une de ses *Lettres à un jeune homme* de 1858. Chateaubriand resta jusqu'au bout une de ses idoles, dont il dit dans son discours de réception raté à l'Académie française en 1861 : « Aussi chrétien dans ses grands représentants que le siècle de Louis XIV, mais plus généreux, plus ami des libertés publiques, moins

ébloui par la puissance et l'éclat d'un seul, notre siècle s'ouvrit par un écrivain dont il semble que la Providence eût voulu faire le Jean-Jacques Rousseau du christianisme. Poète mélancolique dans une prose dont il eut le premier le secret, M. de Chateaubriand frappa au cœur de sa génération comme un pèlerin revenu des temps d'Homère et des forêts inexplorées du nouveau monde. Mais en même temps qu'il inaugurait ce style où nul ne l'avait précédé, où nul ne l'a égalé depuis, il nous donnait aussi l'exemple de la virilité politique du caractère, et les murs de ce palais n'oublieront jamais qu'il y entra sans pouvoir prononcer le discours que lui imposaient vos suffrages et que lui commandait sa reconnaissance par vous [(751)]. » Sans doute s'agit-il encore d'un morceau emphatique et d'une période rhétorique, mais Lacordaire y reconnaît sa dette envers l'écrivain qui, peut-être avec de Maistre, compta le plus pour lui.

Chapitre II

ANTISÉMITISME OU ANTIMODERNISME, DE RENAN À BLOY

L’explication de l’antisémitisme comme archaïsme, ou comme subsistance de l’Ancien Régime destinée à être balayée par le progrès moderne, a été une idée reçue de la fin du XIX^e^ et du début du XX^e^ siècle en France, durant et malgré la montée de l’antisémitisme politique. Cette idée reçue a coûté cher, comme Hannah Arendt l’a montré, car elle a rendu les juifs de France d’autant plus vulnérables à l’antisémitisme moderne qu’ils y voyaient la survivance du vieux sentiment antijuif. C’est pourquoi il importe d’y revenir, dans sa complexité et ses contradictions, à travers l’examen de quelques textes du tournant des siècles, juste antérieurs au déclenchement de l’affaire Dreyfus.

Une réflexion de Renan vers la fin de sa vie est caractéristique de l’assimilation courante de l’antisémitisme, par ses adversaires, à un antimodernisme : « Tout Juif est un libéral. […] Les ennemis du judaïsme, au contraire, regardez-y de près, vous verrez que ce sont en général les ennemis de l’esprit moderne[(752)]. » Certes, quelques textes de Renan sont parfois jugés responsables de l’antisémitisme français de la fin du XIX^e^ siècle. Le début de l’*Histoire du peuple d’Israël* (1887), « la langue [est] pour une race la forme même de la pensée[(753)] », devait permettre à

Léon Daudet, antisémite farouche, de soutenir que « Drumont n'a[vait] fait que continuer, dans les temps modernes et contemporains, l'*Histoire du peuple d'Israël*[(754)] ». Une déclaration plus explicite de Renan, ancienne mais non démentie, sur le « Caractère général des peuples et des langues sémitiques », figurait au chapitre premier de l'*Histoire des langues sémitiques* (1855) : « Je suis donc le premier à reconnaître que la race sémitique, comparée à la race indo-européenne, représente réellement une combinaison inférieure de la nature humaine[(755)]. » Or Renan fut aussi l'auteur, au début de la Troisième République, de plusieurs articles qui, grâce à son autorité incontestée de philologue libéral, devaient servir la cause de l'*anti-antisémitisme*, c'est-à-dire la lutte contre l'antisémitisme montant à la suite de *La France juive* d'Édouard Drumont (1886). Ainsi Renan proposait-il d'identifier les ennemis du judaïsme et ceux de l'esprit moderne, c'est-à-dire de la science, de la laïcité et de la République.

Cette assimilation devint courante dans les années 1880 et 1890 de la part des *anti-antisémites* — expression non équivalente et préférable, on verra pourquoi, à celle de philosémites, pour désigner les adversaires de l'antisémitisme —, qu'ils fussent de gauche ou de droite, comme Bernard Lazare, proche du symbolisme, du socialisme et de l'anarchisme, ou, à l'autre bord, Ferdinand Brunetière, adversaire de la science, du matérialisme et de l'individualisme, et défenseur de la morale, de la religion et de la patrie. Celui-ci dénonça dans *La Revue des Deux Mondes*, qu'il dirigeait, *La France juive* de Drumont *:* « Aveuglé par sa haine des Juifs, à laquelle il essaie vainement de donner de beaux noms, M. Drumont, mécontent de son siècle, a fait peser sur les seuls Juifs la responsabilité d'un état de choses dont ils ont bien pu profiter, mais qu'ils n'ont rien fait pour amener. Et ils y auraient aussi bien travaillé que je croirais encore être injuste en le leur reprochant, puisqu'ils n'y auraient travaillé qu'avec nous[(756)]. » Brunetière concédait à Drumont qu'on pouvait se sentir « mécontent de son siècle », c'est-à-dire de l'« esprit moderne », mais

pensait que rendre les juifs responsables de l'état présent, politique, religieux et économique, relevait d'une illusion. Contre Drumont, Brunetière associait, comme Renan, antisémitisme et antimodernisme : on aurait été antisémite par haine ou peur irraisonnée de son temps, par réaction contre le monde contemporain. Brunetière n'excluait pas qu'il y eût décadence ni que la modernité méritât ce nom-là, mais il ne jugeait pas les juifs plus coupables que les non-juifs de cet état de fait.

L'argumentation est identique chez Bernard Lazare en 1894, dans *L'Antisémitisme, son histoire et ses causes* : si le juif a pu prendre part « au procès et aux mouvements révolutionnaires », à « la marche idéologique de la révolution [(757)] », et plus souvent qu'à son tour, il n'est pas pour autant « un élément de perturbation dans les sociétés modernes [(758)] » ou un « agent de désordre », « l'ordre et l'harmonie étant représentés par la monarchie chrétienne [(759)] ». Tout en admettant que les juifs ont joué un rôle non négligeable dans le mouvement de l'histoire moderne, Bernard Lazare cherche lui aussi à limiter ce rôle pour réfuter l'antisémitisme : « Le Juif a-t-il participé à cette éclosion de l'esprit moderne ? certes oui ; mais il n'en est pas le créateur, ni le responsable […] ; supprimez maintenant le Juif, le catholicisme ou le protestantisme n'en seront pas moins en décrépitude [(760)]. »

À la veille de l'affaire Dreyfus, c'est là un lieu commun de la lutte contre l'antisémitisme, dont Anatole Leroy-Beaulieu, professeur à l'Institut des sciences politiques, catholique et libéral, isolait alors trois éléments constitutifs [(761)] : l'antijudaïsme chrétien traditionnel ; l'anticapitalisme populaire et socialiste ; enfin le racisme fondé sur les nouvelles sciences anthropologique et philologique. Bernard Lazare identifia ces trois griefs — religieux, économique et ethnique, comme il disait — aux trois grandes « variétés » historiques successives de l'antisémitisme. Si un texte antisémite, jugeait-il, « offre fréquemment de multiples tendances », une

« dominante » peut être observée en général, religieuse, économique ou ethnique [(762)].

Ces éléments de l'antisémitisme devenaient-ils tous les trois archaïques à la fin du XIX^e^ siècle ? Bernard Lazare le pensait, et ce diagnostic l'amenait à une conclusion plutôt optimiste dans son livre de 1894, où il finissait par constater l'affaiblissement de toutes les causes de l'antisémitisme — causes juives, car les juifs s'assimilaient, et causes non juives, religieuses, nationales ou économiques [(763)], car préventions religieuses, particularismes nationaux et égoïsmes capitalistes étaient tous en voie de disparition dans le monde moderne. L'antisémitisme « périra », tels étaient ses derniers mots, « surtout parce qu'il est une des manifestations persistantes et dernières du vieil esprit de réaction et d'étroit conservatisme qui essaie vainement d'arrêter l'évolution révolutionnaire » [(764)].

Ou bien était-ce une illusion de la part des adversaires libéraux ou même socialistes de l'antisémitisme que de le prendre pour un anachronisme et une survivance dans le monde moderne ? Avaient-ils raison de penser que ses ingrédients religieux, économiques et nationalistes ou racistes étaient en train de se réduire ? Leroy-Beaulieu lui-même voyait dans la fusion de plusieurs strates historiques dans l'antisémitisme la raison de son attrait indifférencié à l'époque contemporaine : « Il y a de tout cela dans l'antisémitisme, du vieux et du neuf, du Moyen Âge archaïque et du socialisme chimérique, des instincts réactionnaires et des passions révolutionnaires » ; c'est pourquoi il « trouve de l'écho en des milieux si divers », sensibles à l'un ou l'autre de ses ingrédients [(765)].

LE JUIF, AGENT DU MODERNISME

D'où venait la prémisse associant les juifs et la modernité, communément acceptée par les antisémites et aussi par les anti-antisémites,

indispensable pour considérer l'antisémitisme comme antimoderne, et pour juger, avec optimisme ou pessimisme, de son avenir ?

Elle se trouvait par exemple fortement soulignée en 1880 par James Darmesteter, disciple de Renan et professeur de persan au Collège de France, dans son *Coup d'œil sur l'histoire du peuple juif*[(766)], opuscule très influent qui a inspiré les articles libéraux de Renan sur le judaïsme dans les années 1880, et que tous les auteurs mentionnés jusqu'ici ont lu avec attention. Pour expliquer l'adaptation aisée des juifs au XIX^e^ siècle et leur réussite dans le monde contemporain, Darmesteter, préfigurant la thèse de Max Weber sur les affinités du protestantisme et du capitalisme, insistait sur l'analogie entre les principes originels du judaïsme et l'idéologie moderne de la science et du progrès. Brunetière, Leroy-Beaulieu, Bernard Lazare renvoient tous à ce petit livre pour affirmer la similitude existant entre les objectifs du monde moderne et l'« idéal traditionnel et "charnel" des Juifs[(767)] », par opposition à l'« idéal mystique du christianisme[(768)] ».

Darmesteter faisait du judaïsme un ferment de l'esprit moderne sous l'Ancien Régime, c'est-à-dire de l'irréligion et du rationalisme : suivant sa phrase la plus célèbre, citée par tous nos auteurs, le juif « est le docteur de l'incrédule ; tous les révoltés viennent à lui, dans l'ombre ou à ciel ouvert. Il est à l'œuvre dans l'immense atelier de blasphème du grand empereur Frédéric et des princes de Souabe ou d'Aragon : c'est lui qui forge tout cet arsenal meurtrier de raisonnement et d'ironie qu'il léguera aux sceptiques de la Renaissance, aux libertins du grand siècle, et tel sarcasme de Voltaire n'est que le dernier et retentissant écho d'un mot murmuré, six siècles auparavant, dans l'ombre du Ghetto, et plus tôt encore, au temps de Celse et d'Origène, au berceau même de la religion du Christ[(769)] ». Bernard Lazare tira de cette phrase tout un chapitre sur « L'esprit révolutionnaire dans le judaïsme » dans son ouvrage de 1894. Preuve par l'absurde de l'équation de Darmesteter entre judaïsme et modernité, la corrélation était manifeste entre

« la proscription en masse » des juifs et le début de l'« agonie » de l'Espagne.

Conformément à son *Coup d'œil*, Darmesteter fut dans les années 1880 un promoteur du « franco-judaïsme » comme synthèse des valeurs du judaïsme — ou du « prophétisme », comme il appelait le judaïsme sans le culte, celui des prophètes par opposition au Talmud [(770)] — et des droits de l'homme et du citoyen, de la liberté et de l'égalité. La Révolution, déclarait Darmesteter, « met fin à l'histoire matérielle du peuple juif, ouvre une ère nouvelle et étrange dans l'histoire de sa pensée. Pour la première fois, cette pensée se trouve en accord, et non plus en lutte, avec la conscience de l'humanité [(771)] ». Le judaïsme, qui a « toujours été en guerre avec la religion dominante […] est enfin arrivé en présence d'un état de pensée qu'il n'a pas à combattre, parce qu'il y reconnaît ses instincts et ses traditions [(772)] ». Avec la Révolution, un vaste mouvement de pensée pluriséculaire « aboutit, dans l'ordre spéculatif, à la conception scientifique du monde […], et dans l'ordre pratique, à la notion de justice et de progrès [(773)] ». Le judaïsme, seul de toutes les religions, n'a pas à souffrir du mouvement moderne des idées, car les deux grands dogmes qui le constituent depuis les prophètes, « Unité divine et Messianisme, c'est-à-dire unité de la loi dans le monde et triomphe terrestre de la justice dans l'humanité [(774)] », sont ceux-là mêmes qui, « à l'heure présente, éclairent l'humanité en marche, dans l'ordre de la science et dans l'ordre social, et qui s'appellent, dans la langue moderne, l'un *unité des forces*, l'autre *croyance au progrès* [(775)] ». Science et progrès social ont été depuis longtemps appelés de ses vœux par le juif qui, « dans les axiomes de sa raison libre et dans le cri de son cœur souffrant », trouve « le sentiment de la grande unité et une inquiétude de charité et de justice », deux traductions possibles — charité et justice, ou droiture — du même mot hébreu *tsedaka* ou *sadaka*.

En France, depuis la Révolution comme fait providentiel et universel, se construit une société que reflète l'idéal même du judaïsme, « ses instincts et ses traditions [(776)] », et dans laquelle le peuple juif disparaîtra progressivement, ce que Darmesteter envisageait sans état d'âme, car « quand le peuple qui a fait la Bible s'évanouirait, race et culte, sans laisser de trace visible de son passage sur la terre, son empreinte serait au plus profond du cœur des générations qui n'en sauront rien, peut-être, mais qui vivront de ce qu'il a mis en elles [(777)] ». Bernard Lazare, tout aussi réfractaire à la religion du code sacerdotal et au talmudisme, devait se montrer pareillement favorable à l'assimilation définitive : « Si la religion juive, écrivait-il en 1890, cette religion qui s'effrite, se décompose et s'abîme, venait à disparaître avec les pratiques extérieures qui seules la conservent encore aujourd'hui, dans cent ans, l'élément juif serait tellement incorporé aux éléments qui l'entourent, qu'on ne reconnaîtrait pas plus l'Israélite qu'on ne reconnaît le Wisigoth existant dans quelques Français [(778)]. » Il récidivait dans son livre de 1894, mais sans préciser le terme de l'assimilation : « Un temps viendra où [les Juifs] seront complètement éliminés, où ils seront dissous au sein des peuples […]. En ce temps-là aussi l'antisémitisme aura vécu, mais le moment n'est pas proche [(779)]. »

Darmesteter, comme Joseph Salvador, chez lequel il avait retrouvé après coup ses propres idées [(780)], voyait une analogie profonde entre l'Ancien Testament et la philosophie du XVIII^e siècle. Suivant sa formule la plus frappante, citée partout : « Moïse est bien un conventionnel parlant du sommet de la Montagne [(781)]. » Ou encore : « […] le langage de Jérusalem est celui même du monde moderne [(782)]. » Ainsi résumait-il la convergence de la Bible et de la Révolution. Mais, même s'il n'avait pas hésité à faire du juif « le docteur de l'incrédule » sous l'Ancien Régime, il évoquait avec réserve et prudence l'action historique du judaïsme dans la Révolution. Et

surtout, insistait-il, les juifs ne rêvaient nullement de prendre le pouvoir maintenant que leurs idéaux s'identifiaient à ceux du siècle : « […] dans tous les pays qui se sont lancés dans la voie nouvelle, les Juifs ont pris leur part, et non médiocre, […] à toutes les grandes œuvres de la civilisation, dans le triple champ de la science, de l'art et de l'action[(783)]. » Mais il prenait soin d'ajouter : « Est-ce à dire que le judaïsme ait à nourrir des rêves d'ambition, et doive songer à réaliser un jour cette "Église invisible de l'avenir" que quelques-uns appellent de leurs vœux ? Ce serait une illusion de sectaire ou d'illuminé. » Certes, « l'esprit juif peut agir encore dans le monde pour la science suprême et le progrès sans fin, et […] le rôle de la Bible n'est pas achevé », mais ce sont l'esprit juif et la Bible qui ont encore un avenir, et non plus le judaïsme ou le peuple juif en tant que tels, car le temps de l'assimilation en masse est venu.

À la suite de Darmesteter, un anti-antisémite comme Brunetière pouvait donc, pour contrer Drumont, s'en tenir à l'idée d'une « rencontre » entre tradition juive et matérialisme moderne, et dénoncer le rapport de causalité que Drumont voyait entre judaïsme et modernisme et qui lui faisait rendre les juifs coupables de la décadence moderne : « […] il y a coïncidence, mais non pas corrélation, et c'est M. Darmesteter qui a raison. Le monde est en train de devenir juif, puisqu'il est en train de devenir optimiste, et les Juifs se trouvent là tout à point pour profiter d'une situation qu'ils n'ont point préparée. Je ne dis pas qu'ils n'y aient point aidé, qu'ils n'y aident pas tous les jours : quand le monde vient à eux, ils seraient aussi trop maladroits ou trop dédaigneux de ne pas aller vers le monde. Mais ils ne remueraient pas le doigt que les choses iraient exactement de la même manière[(784)]. » Pour Brunetière, comme pour Darmesteter, les succès des juifs dans le monde moderne résultent d'un concours de circonstances plus que d'une action ayant produit des effets : le judaïsme a toujours été progressiste et constitué l'avant-garde de la civilisation, mais — fait nouveau dans l'histoire — il se trouve désormais en consonance avec l'idéologie

républicaine à vocation universelle de la France. On conçoit le risque. Même si Darmesteter mettait en garde contre le fantasme d'un complot juif menant le pays à sa ruine, pour un antisémite comme Drumont le pas est vite franchi, et la nouvelle alliance objective des juifs et du siècle se mue en conspiration contre le christianisme, permettant d'imputer la Révolution et ses suites à l'influence juive.

Bernard Lazare, moins avisé que Darmesteter et Brunetière, se résolvait en revanche avec peine à minimiser, fût-ce pour leur bien, la participation des juifs à l'histoire moderne : « Le Juif n'est […] pas le moteur de l'histoire, l'hélice grâce à laquelle nous marchons vers une rénovation ; toutefois ceux qui, par prudence, nous le montrent comme étant sans importance aucune, et ceux qui, allant plus loin encore, affirment le conservatisme du Juif, commettent une erreur aussi grave que l'erreur des antisémites [(785)]. » Il craignait que l'anti-antisémite, par précaution, ne rejoignît l'antisémite, et il revendiquait le « rôle révolutionnaire des Juifs [(786)] », défendait leur action dans les révolutions de 1789, 1830, 1848 pour le libéralisme, ensuite pour le socialisme [(787)]. À l'objection que le juif révolutionnaire agissait en tant qu'athée et non plus seulement juif, Bernard Lazare répliquait que « le Juif prend part à la révolution et il y prend part en tant que juif, c'est-à-dire tout en restant juif [(788)] », tels Heine ou Marx. Mais, on l'a dit, il se résignait quand même lui aussi, en conclusion, à nuancer la modernité du judaïsme : « Le Juif a-t-il participé à cette éclosion de l'esprit moderne ? certes oui ; mais il n'en est pas le créateur, ni le responsable […] ; supprimez maintenant le Juif, le catholicisme ou le protestantisme n'en seront pas moins en décrépitude [(789)]. » Brunetière ne disait rien d'autre. C'est une illusion, une « conception exagérée » de leur rôle historique qui en fait « les représentants de l'esprit révolutionnaire en face de l'esprit conservateur, de la transformation en face de la tradition, et qui, dans cet âge de transition, les rend responsables de la chute des anciennes organisations et du discrédit des antiques principes » [(790)].

Pourtant, ajoutait Bernard Lazare : « Aux yeux des conservateurs, rien […] n'est aussi significatif que la situation du Juif dans les collectivités modernes [(791)]. » Le malaise de Bernard Lazare est évident : pour lui, les juifs sont bien les modernes modèles ; mais le proclamer, c'est donner du grain à moudre aux antisémites ; le nier, fût-ce avec les meilleures intentions du monde, c'est se faire à son tour antisémite.

L'ANTISÉMITISME DES PHILOSÉMITES

Les rapports de l'antisémitisme moderne et de l'antimodernisme étaient longuement analysés par Leroy-Beaulieu dans *Israël chez les nations* en 1893, avec la modération habituelle de l'historien catholique libéral et non sans beaucoup de circonspection. Au-delà des « préjugés archaïques [(792)] » de l'antijudaïsme populaire, qu'il fût chrétien ou anticapitaliste, qu'il accordât foi au meurtre rituel ou s'en prît aux Rothschild, Leroy-Beaulieu repérait un nouvel antisémitisme des « classes éclairées », accusant les juifs d'être les ennemis de « ce qu'ils appellent "la civilisation chrétienne" » [(793)]. Du point de vue des élites, poursuivait Leroy-Beaulieu, les juifs « progressistes » devenaient plus dangereux que les juifs « talmudistes », car ils participaient à la « déchristianisation » de l'Europe et des sociétés contemporaines. On n'aurait su mieux dire que le nouvel antisémitisme se déduisait de l'assimilation des juifs : « Ainsi envisagé, le judaïsme est un agent de décomposition, au point de vue moral et religieux, aussi bien au point de vue économique, ou au point de vue national. » Suivant Leroy-Beaulieu, les « classes éclairées », c'est-à-dire la bourgeoisie catholique, public auquel il s'adresse, étaient donc celles — plutôt que le peuple catholique ou socialiste — qui identifiaient judaïsme et modernisme, équation que, tout en reconnaissant dans une certaine mesure et jusqu'à un certain point sa validité, il s'employait aussi à exposer comme une

confusion ou une illusion afin de détourner lesdites « classes éclairées » de l'antisémitisme.

D'abord, suivant un raisonnement que Leroy-Beaulieu devait reproduire au moment de la Séparation, les juifs étaient en fait les victimes indirectes de l'anticléricalisme ; l'antisémitisme moderne résultait de l'anticléricalisme, car l'intolérance appelait l'intolérance, et les catholiques retournaient contre les juifs les haines que leur vouaient les anticléricaux. En revanche, la solidarité des catholiques et des juifs autour de la religion aurait pu faire échouer ensemble l'anticléricalisme et l'antisémitisme.

Toutefois, pour présenter l'antisémitisme comme un effet pervers de l'anticléricalisme et leur opposer à tous deux le front commun des catholiques et des juifs, Leroy-Beaulieu devait refuser aux juifs un premier rôle dans l'évolution du monde moderne, notamment dans son évolution vers l'anticléricalisme : « […] n'est-ce pas grandir démesurément Israël et attribuer au Juif un empire outré que de voir en lui l'instigateur et comme le souffleur de l'esprit du siècle ? […] Rejeter, sur la juiverie et sur le judaïsme, l'ébranlement de certaines notions morales, religieuses, sociales, politiques, n'est-ce pas tenir peu compte de l'histoire et de la genèse des "idées modernes" (794) ? » Israël aurait en fait servi, comme chez Brunetière, de « bouc émissaire » pour les péchés modernes des peuples chrétiens eux-mêmes.

Plus réticent que Darmesteter, qui reconnaissait le rôle historique des juifs durant l'Ancien Régime, et que Bernard Lazare, qui le prolongeait jusqu'aux révolutions du XIX^e^ siècle, Leroy-Beaulieu doutait que les juifs aient jamais contribué au mouvement de l'histoire. Voltaire et Diderot, suivant Leroy-Beaulieu, seraient surpris si on leur annonçait qu'ils avaient été « les précurseurs ou les agents inconscients des Juifs ». Du reste, les juifs étaient alors encore au ghetto. Mais les juifs eux-mêmes revendiquent parfois une responsabilité historique dans l'avènement du monde moderne : « Tel fils émancipé de Jacob n'a pas craint de nous montrer, dans ses

sordides aïeux de la Judengasse, les lointains pionniers de la Révolution et les secrets instruments de la libération de l'esprit humain. » C'est encore à Darmesteter que songe Leroy-Beaulieu, lequel cite longuement le *Coup d'œil* sur le juif comme « docteur de l'incrédule », avant de proclamer : « Le Juif se vante [(795)] », mais non sans concéder que, quand même, « [l]e Juif a été le vrai protestant ; il a été l'intransigeant qui ne pactise point, le réfractaire au dogme et à la tradition [(796)] ».

Leroy-Beaulieu hésite donc lui aussi sur la contribution à l'esprit moderne, ni trop ni trop peu, à reconnaître aux juifs afin d'apaiser les antisémites sans heurter les juifs. Il ne compte pas beaucoup de juifs parmi les fondateurs des sciences modernes : histoire, philosophie, physique, chimie, physiologie, « ou cette nouvelle venue au nom pédantesque, la sociologie » ; les systèmes modernes non plus ne sont pas juifs : positivisme, évolutionnisme, déterminisme, pessimisme (sans un mot du marxisme). Suivant un argument déjà vu chez Brunetière et Bernard Lazare, mais poussé un cran plus loin : « Israël eût péri tout entier sur les *quemaderos* de Castille que sa disparition n'eût pas retardé, de cent ans, l'avènement de la société moderne [(797)]. » Car le germe des idées modernes tient à la civilisation classique, non au judaïsme : « Ce qui a fait le monde moderne, la Renaissance, la Réforme, la Révolution, ce n'est ni le juif ni l'esprit juif. » L'esprit d'analyse ou d'examen, l'esprit scientifique, vient des Grecs. S'il y eut à la rigueur une influence des juifs à la Renaissance, il n'y en avait plus à la veille de la Révolution. Et pourtant le XVIII^e^ siècle a pour les antisémites « comme une vague odeur de ce qu'ils appellent "l'esprit juif" [(798)] », par exemple dans l'ouvrage d'Émile Faguet sur le XVIII^e^ siècle, marqué par la haine de cette période pour son côté antifrançais et antichrétien, pour son esprit de négation [(799)]. Leroy-Beaulieu cite de nouveau Darmesteter : « Que, dans les transports de son lyrisme enthousiasme, le Juif reconnaissant égale, avec M. J. Darmesteter, "la Montagne révolutionnaire au Horeb" ; qu'il admire dans "Moïse un

conventionnel parlant du sommet de la montagne” ; qu’il décrète que “la révélation a parlé le même langage sur la crête du Sinaï et dans les salons du XVIIIe siècle”, je ne m’en scandalise point[(800)]. » Il n’approuve pourtant pas : « Libre à lui de reconnaître dans la Révolution l’accomplissement des anciennes prophéties d’Israël. » Car si Leroy-Beaulieu peut admettre que « le *Credo* du monde nouveau ne serait que le *Credo* du vieux monde hébraïque », il refuse de voir dans cette coïncidence le fait du « Juif moderne ». Si « l’idée de la justice sociale est une idée israélite[(801)] », si la Bible peut même être tenue pour la « source première de 1789 », leur influence n’est pas passée par le juif du Moyen Âge ou de l’Ancien Régime, mais par des livres qui sont devenus le « patrimoine des peuples chrétiens ». Ainsi les libertés anglaises et américaines doivent-elles tout à la Bible, mais rien aux juifs : Jurieu, maître de Rousseau, a sans doute pris le principe de la souveraineté du peuple dans la Bible, mais en un temps où les juifs eux-mêmes étaient garrottés par le Talmud.

Sémites et antisémites sont donc « presque également enclins à magnifier Israël[(802)] ». Mais l’historien libéral, qui voudrait les réfuter ensemble et aspire à une position médiane, risque de passer à la fois pour antisémite aux yeux des juifs et pour « enjuivé » aux yeux des antisémites. S’adressant aux antisémites pour les convertir à la tolérance, son anti-antisémitisme confine parfois à l’antisémitisme ordinaire et reproduit par exemple le poncif sur les juifs qui ne seraient que des imitateurs : ainsi, sans Descartes, nul Spinoza ; sans Voltaire, nul Mendelssohn ; sans Platon, nul Philon ; sans Aristote, nul Maimonide. « Loin de sortir de la Synagogue, les idées modernes ont eu peine à s’y glisser[(803)] », car les sciences profanes sont suspectes dans un monde « s’abandonnant aux folies du hassidisme, se passionnant pour ou contre les faux Messies[(804)] ».

La lutte contre l’antisémitisme moderne, dès lors qu’elle suppose de réfuter ou d’atténuer l’analogie du judaïsme et du modernisme, retombe comme fatalement dans le vieil antisémitisme à l’égard de l’Est : « Qui ne

connaît pas les grandes juiveries contemporaines où les fils de Juda, rassemblés par milliers, vivent en tribu, *more judaico*, ne connaît pas le Juif[(805)]. » Et en Europe centrale et orientale : « Est-ce le Juif polonais, le Juif de Russie ou de Roumanie qui vous semble un artisan de nouveautés ? […] Le malheureux ! Il est, pour cela, trop abaissé, il est trop pauvre, il est trop ignorant […]. Il n'y a peut-être rien au monde de plus obstinément conservateur que le Juif talmudique[(806)]. » Un tel passage diffère peu, en vérité, de la virulente diatribe de Bernard Lazare, en 1890, contre l'Alliance israélite universelle : « Que m'importent à moi, Israélite de France, des usuriers russes, des cabaretiers galiciens prêteurs sur gages, des marchands de chevaux polonais, des revendeurs de Prague et des changeurs de Francfort. En vertu de quelle prétendue fraternité, irai[s]-je me préoccuper des mesures prises par le tzar envers des sujets qui lui paraissent accomplir une œuvre nuisible ? […] Qu'ai-je de commun avec ces descendants des Huns ? […] À quoi voit-on du reste aboutir une semblable association ? À accueillir chez nous des gens méprisables, à les aider, à les favoriser, à les implanter sur un sol qui n'est pas le leur et qui ne les doit pas nourrir, à leur en faciliter la conquête. À qui est-elle utile ? Au Juif cosmopolite qui n'a d'attaches avec aucune nation, d'affection pour aucune, qui est le Bédouin transportant sa tente avec une indifférence complète[(807)]. » Bernard Lazare ne reproduira pas ce genre d'attaques contre les récents immigrés dans son ouvrage de 1894, mais il y citera encore avec approbation la tirade de Leroy-Beaulieu sur le conservatisme des juifs de l'Est[(808)].

Leroy-Beaulieu fait donc nettement de l'antisémitisme nouveau une réaction à l'assimilation moderne : « Là où le Juif est resté juif, ni les gouvernements, ni la société chrétienne n'ont rien à redouter d'Israël[(809)]. » C'est la déjudaïsation qui fait peur ; ce sont les juifs émancipés qui représentent des éléments de négation et de destruction dans la société française ; ce sont les israélites laïcisés, produits de la civilisation moderne, qui sont infectés et contagieux de modernisme. Les antisémites se soucient

de l'influence des juifs sur les sociétés modernes, mais ils omettent d'observer l'influence des sociétés modernes sur le judaïsme. Or « Israël […] est mis en péril par la civilisation qui l'a émancipé[(810)] ». C'est une illusion d'optique qui fait juger que la société chrétienne aura été le principal ennemi d'Israël, car l'irréligion est de fait encore plus menaçante pour le juif que pour le chrétien. La « paganisation de nos sociétés » affecte pareillement juifs et chrétiens, chrétiens déchristianisés et juifs déjudaïsés. D'où la nouvelle alliance des chrétiens et des juifs souhaitée par Leroy-Beaulieu contre l'irréligion.

Ainsi, ce qu'on appelle en France l'esprit juif, et qu'on redoute sous ce nom, « c'est l'esprit du Juif déjudaïsé à notre contact, esprit de négation[(811)] ». Leroy-Beaulieu passe alors en revue l'influence des juifs sur les arts et lettres, en France et en Allemagne, pour la minorer. C'est l'américanisation des sociétés, c'est leur matérialisme qu'on traite d'influence juive. « Il y a un peuple qui aurait peut-être plus de raison que nous d'accuser le Juif d'avoir travaillé à sa corruption. C'est l'Allemagne[(812)] », où Heine, Marx, Lassalle se sont distingués, mais, même là, ils n'ont pas eu « le monopole du radicalisme intellectuel et des négations philosophiques ou politiques[(813)] ».

Quant au messianisme, « grand dogme de Juda », « il nous faut bien avouer qu'il concorde, le vieux dogme oriental, avec ce qu'il y a de plus élevé dans nos aspirations modernes »[(814)]. Joseph Salvador, dans *Paris, Rome, Jérusalem*, avait esquissé le lien de l'antique Israël et de la France moderne, et fait de « Jérusalem […], dans les brumes de l'avenir, comme le centre idéal de l'humanité, comme la ville sainte du *novum fœdus*[(815)] ». Mais Darmesteter « réclame pour Paris, la profane Jérusalem de la Révolution, le titre de cité sainte des temps nouveaux[(816)] ».

Au bout du compte, Leroy-Beaulieu aura attribué aux antisémites — et aux « sémites », comme il dit — l'analogie du judaïsme et du modernisme,

mais réfuté tout rôle moderniste des juifs. À force de prudence, l'anti-antisémite ressemble parfois à l'antisémite tout court. Il a bien voulu établir que l'antisémitisme est un antimodernisme, mais non la prémisse, à savoir que le judaïsme est un modernisme, que les juifs ont agi dans l'histoire. Comme Bernard Lazare le soulignera plus tard, chacun combat à front renversé. D'une part, « en réalité les antisémites font plutôt œuvre de philosémites[(817)] », puisqu'ils font d'Israël le centre du monde. D'autre part, les philosémites « s'efforcent d'établir que le Juif est semblable en tout à ceux qui l'entourent et qu'on peut au contraire dans tous les domaines remarquer chez lui une certaine infériorité, c'est une façon pour ces philosémites de montrer leur antisémitisme ; il faut reconnaître que les Juifs s'en montrent enchantés et rien ne saurait les empêcher de croire au génie d'Anatole Leroy-Beaulieu[(818)] ». Ainsi le prétendu philosémitisme d'un Leroy-Beaulieu se révèle-t-il plus nocif que la franche hostilité d'un antisémite. Leroy-Beaulieu, laisse entendre Bernard Lazare, appartient à ce genre d'amis qui vous dispense d'avoir des ennemis.

LE PHILOSÉMITISME DES ANTIJUIFS

La contre-épreuve de l'assimilation courante, chez les anti-antisémites, entre antisémitisme et antimodernisme, rendant possibles les glissements de l'anti-antisémitisme vers l'antisémitisme par souci d'oblitérer toute modernité des juifs, on la trouve chez Léon Bloy, dont *Le Salut par les Juifs* (1892) — contemporain d'*Israël chez les nations* de Leroy-Beaulieu et de *L'Antisémitisme, son histoire et ses causes* de Bernard Lazare — reste un texte violent, obscur et paradoxal, à la fois si antimoderne et si antijuif que les qualifications là aussi se renversent. Bernard Lazare intitula « Un philosémite » son compte rendu élogieux du texte de Bloy, comme il aurait pu, non moins paradoxalement, intituler « Un antisémite » un article sur

Leroy-Beaulieu. Antimoderne au point qu'on ne pût plus le soupçonner d'antisémitisme, tel apparaissait Bloy à Bernard Lazare, car il exprimait un point de vue intemporel sur la « question juive », sans un mot sur l'émancipation ni l'assimilation récentes : « […] il a fait œuvre peu moderne, en considérant le Juif sous son aspect d'éternité, plutôt que sous son apparence transitoire[(819)]. » Aussi Bernard Lazare prévoit-il qu'il « n'aura pas l'assentiment des antisémites actuels », car « il leur a dit que leur querelle, se résumant, en somme, dans la simple convoitise d'une assiette au beurre que semblent détenir de hauts barons asiatiques, ne contenait pas une bien hautaine philosophie[(820)] », mais qu'il n'aura pas non plus « l'appui, l'estime, l'amitié et la louange des Juifs », puisqu'il a commencé par les malmener dans des pages odieuses, dont Bernard Lazare cite une seule phrase exemplaire : « Au double point de vue moral et physique, le youtre moderne paraît être le confluent de toutes les hideurs du monde[(821)]. » Les juifs crient au génie de Leroy-Beaulieu, lequel se montre courtois envers eux tout en diminuant leur contribution à l'histoire, mais « ils seront aussi ulcérés contre Léon Bloy, qu'ils le furent autrefois contre Isaïe, Jérémie, ou tel autre fustigateur[(822)] » — assimilation de Bloy à un prophète de la Bible qui annonce d'emblée la complicité que Bernard Lazare ressent avec lui. Après un prologue insultant pour les juifs, mais aussi pour Drumont — et même pour Drumont comme juif (« les droits d'auteur s'encaissaient avec une précision rothschildienne qui faisait baver de concupiscence toute une jalouse populace d'écrituriers[(823)] ») —, le lecteur découvrait en effet ce que Bernard Lazare nommait « la glorification inouïe que le pamphlétaire fait du peuple juif[(824)] ». Dans l'injure comme dans la célébration, l'excès de Bloy lui paraissait celui du véritable prophète.

Si Bernard Lazare, qui se méfie des bontés de Leroy-Beaulieu, fait de Bloy un prophète et un philosémite, c'est que celui-ci, au rebours des antisémites modernes, ne voit dans le juif que le pauvre et le misérable

éternel, aujourd'hui incarné dans le prolétaire des *sweatshops* de Paris, Londres ou New York. Bloy est parfaitement imperméable aux griefs contemporains, socialiste et racial, contre les juifs, fondés sur leurs succès dans le siècle : « Pour ce moderne imprécateur, un seul être est saint, vénérable, digne d'amour et d'adoration : c'est le Pauvre[(825)] », observe Bernard Lazare, ce qui fera dire à Bloy dans son journal : « Ce Lazare paraît avoir vu, *seul*, que le fond de ma doctrine est "l'adoration du pauvre"[(826)]. » Malgré les insultes de Bloy, plus antisémites sont d'après Bernard Lazare tous les moralistes et les historiens qui « ont couvert les Juifs de louanges », qui ont rendu hommage à « leurs qualités intellectuelles », à « leur ténacité, leurs vertus familiales, la pureté de leurs mœurs », mais qui « les ont reconnus inaptes à toute grande destinée », qui « ont restreint leur rôle social et historique ». De ceux-là, Bernard Lazare conclut rudement : « Malgré leur politesse, ces écrivains me paraissent être les plus vrais des antisémites[(827)]. » Les « plus vrais des antisémites » sont donc les Brunetière et Leroy-Beaulieu qui font de l'anti-antisémitisme propre, mais dont les bons sentiments sont toujours mêlés de restrictions mentales, tandis que les vaticinations de Bloy, obsédé par le pauvre parmi les juifs, franchement antimoderne et ouvertement antijuif, témoignent cependant de la grandeur historique et même providentielle des juifs : « Ce souci du rôle futur des Juifs est exprimé par un livre singulier de M. Léon Bloy », rappellera encore Bernard Lazare dans une note de son grand ouvrage de 1894[(828)].

La position de Bloy est trop singulière pour être représentative, de même que celle de Bernard Lazare d'ailleurs. Toutes deux sont aussi inconvenantes. Bloy relate dans son journal une visite au grand rabbin de France, Zadoc Kahn, en novembre 1893 : « Vainement, j'essaie de lui faire sentir l'importance de ma conclusion. Plus vainement encore, j'explique la violence de certaines pages par le dessein d'*épuiser l'objection*, méthode fameuse, recommandée par saint Thomas d'Aquin. Il tient, absolument, à

ne voir que la *lettre* de ces violences et se désintéresse de la conclusion, dont il n'a même pas daigné s'enquérir. Enfin, il m'oppose les lieux communs les plus abjects : apaisement, conciliation, etc. Ce successeur d'Aaron m'affirme qu'IL Y A DU BON DANS TOUTES LES RELIGIONS !!! Décidément on est aussi bête et aussi capon chez les Juifs que chez les Catholiques[(829)]. » À la tolérance de Leroy-Beaulieu répond l'œcuménisme de Zadoc Kahn, qui préfère les bonnes paroles de l'anti-antisémitisme à la traversée de l'antisémitisme qu'accomplit Bloy — « épuiser l'objection », dit-il — pour affirmer, seul en ces temps, la mission historique des juifs.

Le texte de Bloy est ardu, tant son ambition est extrême : « N'est-il pas évident que je suis le seul homme capable d'écrire les choses définitives sur la question juive, si bassement agitée par Drumont ? » notait-il en juin 1892, au moment de se mettre à l'écrire[(830)], et il résumait ainsi l'argument : « Dire mon mépris pour les horribles trafiquants d'argents, pour les youtres sordides et vénéneux dont l'univers est empoisonné, mais dire, en même temps, ma vénération profonde pour la *Race* d'où la Rédemption est sortie (*Salus ex Judaeis*) […], qui a raison d'attendre SON *Messie*, et qui ne fut conservée dans la plus parfaite ignominie que parce qu'elle est invinciblement la race d'*Israël*, c'est-à-dire du Saint-Esprit, dont l'exode sera le prodige de l'Abjection. Quel sujet ! » Le cheminement sera à peu près fidèle à ce programme et suivra ce double fil paradoxal du mépris et de la vénération : « Je continue ma brochure juive en me déchirant les entrailles. Œuvre honorable, je l'espère, mais combien difficile[(831)] ! » Bloy, alors dans un dénuement extrême, s'y enfonce absolument, avec une ambivalence à l'égard des juifs à laquelle Bernard Lazare fut sensible et qui ne le quitta pas durant la rédaction, comme l'illustre cette réflexion sur un lapsus fortuné : « Un ami m'a envoyé un mandat de vingt francs… Mandat nul, jusqu'à rectification, le commis de la

poste ayant écrit LÉVY *Bloy* ! Que penser de ce nom juif qui m'est hostile, au moment même où je glorifie la Race des Juifs [(832)] ? »

Après s'être vivement démarqué de Drumont et des prêtres catholiques qui crient avec lui « Mort aux Juifs ! », Bloy relate une visite au marché des juifs à Hambourg, au plus loin du monde moderne, et décrit « Trois Vieillards » qu'il y croisa. Touchant au fond de l'abjection, l'antijudaïsme se convertit alors en prophétisme : « Tout ce qui portait une empreinte quelconque de modernité s'évanouit aussitôt pour moi et les youtres subalternes qui me coudoyaient en fourmillant comme des moucherons d'abattoir s'interrompirent d'exister [(833)]. » L'antisémitisme est traversé, car les « Trois Vieillards » se révèlent à l'image des prophètes : « Leur ignominie […] ressemblait à de la noblesse », celle des « Trois Patriarches sacrés », Abraham, Isaac et Jacob, figures de la Trinité. « Je me souviendrai longtemps […] de ces trois incomparables crapules que je vois encore dans leurs souquenilles putréfiées, penchées fronts contre fronts, sur l'orifice d'un sac fétide qui eût épouvanté les étoiles, où s'amoncelaient, pour l'exportation du typhus, les innombrables objets de quelque négoce archisémitique. / Je leur dois cet hommage d'un souvenir presque *affectueux*, pour avoir évoqué dans mon esprit les images les plus grandioses qui puissent entrer dans l'habitacle sans magnificence d'un esprit mortel [(834)]. » La traversée de l'antisémitisme est ainsi accomplie par la méditation sur les « Trois Vieillards », laquelle aboutit à un absolu : « L'histoire des Juifs barre l'histoire du genre humain, comme une digue barre un fleuve, pour en élever le niveau [(835)] », proposition qui résume le dépassement de l'antisémitisme réalisé par Bloy et que Bernard Lazare retiendra [(836)].

Bloy en revient alors à l'appel à la conversion des juifs, suivant les prières du Vendredi saint : « [L]eur volonté […] était infernale. Ces maudits se savaient puissants et leur détestable joie consistait à retarder indéfiniment ce Règne glorieux attendu par les captifs, en éternisant la Victime. / Le

Salut de tous les peuples était, par leur malice, diaboliquement *suspendu* [(837)]. » Est-ce à l'époque moderne, face à la montée de l'antisémitisme politique, le retour du vieil antijudaïsme médiéval qui peut désormais passer pour philosémite, car il confie une mission historique aux juifs ? On ne trouve au fond rien d'autre dans le pamphlet de Bloy, mis à part ses exégèses et vaticinations personnelles, que cet ancien sentiment chrétien envers les « créanciers inexorables de l'Esprit-Saint, qui mettaient *opposition* sur le Sang du Christ [(838)] ».

« La Race anathème fut […] toujours, pour les chrétiens, à la fois un objet d'horreur et l'occasion d'une crainte mystérieuse [(839)]. » Horreur et crainte, abjection et grandeur, ou indignation et générosité, Bloy ne cesse de jouer avec cette tension que Darmesteter signalait comme inhérente au sentiment catholique médiéval envers les juifs : « La haine du peuple contre le Juif est l'œuvre de l'Église, et c'est pourtant l'Église seule qui le protège contre les fureurs qu'elle a déchaînées. C'est qu'elle a à la fois besoin du Juif et peur de lui […] : c'est le démon qui a la clef du sanctuaire. De là le grand rêve du prêtre : non de brûler le Juif, mais de le convertir [(840)]. » Pour Bloy cependant, la conversion des juifs sera non seulement *signe*, comme le veut l'orthodoxie, mais *cause* de la fin des temps, comme il le précisait dans le prospectus qui accompagnait le volume : « L'auteur, franchement hostile aux antisémites dont il démontre le néant intellectuel, ne craint pas de prendre parti pour la race d'Israël, au nom des intérêts les plus hauts, et il va jusqu'à prétendre que le *salut du genre humain est solidaire de la destinée des Juifs* [(841)]. »

Comment Bernard Lazare a-t-il pu supporter la fureur antijuive des premières pages de Bloy, avant ce qui reste, malgré l'idiosyncrasie bloyenne et son prophétisme final, un appel à la conversion massive des juifs dans la tradition médiévale ? On peut faire plusieurs hypothèses, mis à part celle, trop simple, de la haine de soi. Les premiers articles de Bernard Lazare sur les juifs et les antisémites, jusqu'à l'affaire Dreyfus, étaient eux-

mêmes hostiles à son peuple, et non moins injustes que les diatribes de Bloy, notamment à l'égard des juifs de l'Est. La tirade de Bernard Lazare en 1890 contre l'Alliance israélite universelle a été citée[(842)], et, dans la livraison précédente des *Entretiens politiques et littéraires*, s'interrogeant déjà sur les motifs de la résurgence de l'antisémitisme, il regrettait qu'il ne s'agît plus d'une « manifestation religieuse », autrement dit, du vieil antijudaïsme chrétien : « La foi est devenue désormais trop lâche, pour permettre des croisades dans le sens absolu du mot. D'une part les Israélites n'ont pas des convictions bien fermes ; comme disait le père Ratisbonne "ils ne sont plus juifs, ils ne sont pas encore chrétiens[(843)]". La religion hébraïque est depuis longtemps tombée dans un rationalisme bête, elle paraît emprunter ses dogmes à la Déclaration des droits de l'homme […]. D'autre part, l'état d'âme théologique des chrétiens n'est pas très propre à une pareille intolérance ; l'estimable intransigeance de Torquemada n'est pas de mode, et l'air, qui nous est coutumier, ne peut plus faire surgir des rêveurs semblables à l'illustre inquisiteur[(844)]. » Bernard Lazare semblait regretter l'Inquisition, dont du moins l'antijudaïsme avait de la grandeur. Deux ans plus tard, Bloy devait à sa manière retrouver cette haute ambition et restituer aux juifs un rôle et une dignité historiques.

Bernard Lazare poursuivait en identifiant la « vraie cause » de l'antisémitisme comme « sociale ». L'antisémitisme était à ses yeux une conséquence de la lutte de « ceux qui n'ont rien, contre ceux qui ont trop[(845)] ». Annonçant Bloy, il faisait une distinction entre les juifs, riches, et les israélites, pauvres : « Le Juif […] c'est celui qui est dominé par l'unique préoccupation de faire une fortune rapide, qu'il obtiendra plus facilement par le dol, le mensonge et la ruse[(846)]. » Suivait un terrible portrait du juif riche, long d'une pleine page, accumulant les poncifs de l'antijudaïsme économique, où les épithètes d'« orgueilleux, cupide et faux[(847)] » étaient les plus anodines. Puis il lui opposait l'israélite pauvre : « Mais à côté de ce judaïsme méprisable, pourri par la cupidité, haineux des

nobles gestes et des généreuses volontés, il est des êtres tout différents, il est des Israélites. […] Ils sont pauvres ou médiocrement riches […]. Et tous ces Israélites sont las de se voir confondre avec une tourbe de rastaquouères et de tarés [(848)]. » Bernard Lazare, dans son anticapitalisme, son anticosmopolitisme et son antisolidarisme radicaux, reconnaissait donc un certain antijudaïsme « juste », contre ceux qu'il nommait « Juifs », tandis qu'en s'en prenant aux « Israélites » les antisémites se trompaient de cible : « […] il siérait, concluait-il, que les antisémites, justes enfin, deviennent plutôt antijuifs, ils seraient certains, ce jour-là, d'avoir avec eux beaucoup d'Israélites [(849)]. » Or, n'est-ce pas chez Bloy un tel sentiment antijuif, au sens où Bernard Lazare employait ce terme en 1890, qui pouvait être appelé philosémite, c'est-à-dire en sympathie avec les pauvres israélites ? Ainsi, dans l'attaque de Bloy contre le juif, Bernard Lazare était tout prêt à voir une apologie de l'israélite.

Sur un point encore, les deux hommes se rencontraient. « Jésus, c'est la fleur de la conscience sémitique, il est l'épanouissement de cet amour, de cette charité, de cette universelle pitié qui brûla l'âme des prophètes d'Israël […]. Le seul tort d'Israël ce fut de ne pas comprendre que Jésus né et l'Évangile formulé, il n'avait qu'à disparaître, ayant accompli sa tâche. Si Judas avait abdiqué, il aurait vécu éternellement dans la mémoire des hommes. » Ainsi parlait non pas Bloy, mais bien Bernard Lazare, en juin 1892, au moment même où Bloy peinait sur *Le Salut par les Juifs* [(850)], livre dans lequel Bernard Lazare lirait ceci : « Notre Sauveur lui-même, qui fut le Lion de Juda, le JUIF *par excellence de nature*, — un Juif indicible [(851)] ! », ou bien « l'Esclave, le Conspué, l'Humilié, le Lépreux, le mendiant horrible dont tous les prophètes ont parlé [(852)] ». Jésus est le juif pauvre, pour Bloy comme pour Bernard Lazare. « [L]e Sang qui fut versé sur la Croix […] est naturellement et surnaturellement, du *sang juif* », notera encore Bloy dans la préface de la réédition de 1906 du *Salut par les Juifs*, dédié à Raïssa Maritain [(853)]. « Et c'est parce que les Juifs n'ont pas su accueillir et aimer

le Pauvre divin, jugeait Bernard Lazare, que Léon Bloy trouve pour eux des insultes que nul apologiste chrétien, nul polémiste religieux n'avaient trouvées encore [(854)]. » Pour Bernard Lazare comme pour Bloy, tout se joue alors entre le juif et le pauvre, et le juif et le pauvre que fut le Christ. Darmesteter insistait lui aussi sur la proximité du pauvre et du juif dans l'Église médiévale, et sur leur séparation dans le monde moderne comme condition de l'antisémitisme : « […] les deux grands opprimés du Moyen Âge, le peuple et le Juif, sont mis face à face, l'un jeté en proie à l'autre [(855)]. »

Ainsi les motifs de la rencontre de Bloy et de Bernard Lazare étaient-ils nombreux, comme encore leur refus commun, évidemment voué à l'échec, de se laisser enfermer dans l'alternative de l'antisémitisme et du philosémitisme : « Ceux qui me chercheront du côté juif se tromperont, ceux qui me chercheront du côté anti-juif se tromperont, ceux qui me chercheront entre les deux se tromperont plus lourdement encore », proclamait Bloy [(856)], tandis que Bernard Lazare avertissait au début de *L'Antisémitisme, son histoire et ses causes* : « On m'a reproché à la fois d'avoir été antisémite et d'avoir trop vivement défendu les Juifs, et pour juger ce que j'avais écrit on s'est placé au point de vue de l'antisémitisme ou à celui du philosémitisme. On a eu tort car je ne suis ni antisémite, ni philosémite [(857)]. »

Cependant, l'explication la plus probante de leur étrange complicité, on la trouve seulement bien plus tard, dans des notes de Bernard Lazare pour *Le Fumier de Job*, titre à la Bloy pour un texte laissé inachevé à sa mort en 1903 : « Le Juif a toujours été exploité par les antisémites et par les philosémites. Idée que le philosémite se fait de la reconnaissance que lui doit le Juif [(858)]. » Bernard Lazare se méfie des philosémites, car le philosémitisme passe, sauf chez Bloy justement, par le désaveu de la dignité historique des juifs. Un Leroy-Beaulieu est anti-antisémite par raison et demande de la gratitude pour sa générosité, par exemple en faisant cause

commune contre l'irréligion. Bernard Lazare préfère l'intolérance loyale de Bloy, qui maintient le discours antijuif en le surmontant grâce à sa haine de Drumont, au libéralisme correct de Leroy-Beaulieu, qui concède que tout n'est pas faux dans *La France juive*. Chez Bloy du moins, aucune indulgence pour Drumont. Partant, nulle demande de reconnaissance n'est formulée : « Qui bien aime, bien châtie », résumait Bernard Lazare [(859)]. Comme Bloy ne conçoit pas d'affinité entre judaïsme et modernisme, il n'est pas suspect d'antisémitisme comme antimodernisme, ni, variante anti-antisémite, comme oblitération du modernisme juif, ou en tout cas c'est l'autre côté qu'il voit seul. La prémisse du modernisme juif est si absente chez lui, non pas déniée comme chez Leroy-Beaulieu, mais nulle et non avenue, qu'il ne saurait y avoir d'antisémitisme bloyen : telle est, semble-t-il, la conviction de Bernard Lazare. L'antisémitisme contemporain se fonde sur l'analogie du judaïsme et du modernisme, et l'anti-antisémitisme sur la dénégation de cette analogie, si bien que la totale ignorance de cette analogie chez Bloy, au point qu'on se demande par quel miracle ou quel aveuglement il a pu en être indemne, le rend innocent du moindre antisémitisme, fût-ce celui des anti-antisémites. Reste que *Le Salut par les Juifs* est profondément ambigu et que Bloy joue avec le feu : il reproduit tous les stéréotypes chrétiens antijuifs avant de les franchir dans un prophétisme pro-juif. Selon qu'on s'arrête à ceux-là ou à celui-ci, on classera tout autrement son pamphlet [(860)].

*

Impossible d'aller au-delà de cette conclusion contradictoire. Le judaïsme, ou plus exactement le prophétisme, comme l'appelait Darmesteter — c'est-à-dire le judaïsme moins le culte, moins le Talmud, c'est-à-dire encore la Bible —, fut un modernisme, la meilleure incarnation de l'esprit moderne comme foi dans la science et le progrès social. Tel fut le

point de vue de la bourgeoisie libérale et anti-antisémite, qui toutefois prenait soin de ne pas rendre les juifs trop responsables des succès de l'esprit moderne en France, de crainte d'attiser la réaction contre eux. Ainsi l'antisémitisme montant fut-il une face de l'antimodernisme, peur de la science et haine du progrès combinées. C'est ce sentiment irrationnel que Leroy-Beaulieu entreprit de guérir ou de prévenir. Le point de vue de Bernard Lazare était tout différent au début des années 1890, avant l'affaire Dreyfus, et il reste quelque peu confus. Antijuif à sa manière, c'est-à-dire pro-israélite, suivant l'opposition qu'il introduisit, il était lui aussi favorable à l'assimilation, du moins pour les juifs de France, ceux qu'il nommait les israélites, mais il la voulait visible, en masse, telle une conversion : « À dire vrai, c'est peut-être l'Église qui a trouvé la seule façon de résoudre la question juive : ce serait de convertir les Juifs en masse [(861)] », écrivait-il encore en décembre 1892, deux mois après son éloge de Bloy, avec qui il s'était retrouvé parce que celui-ci prophétisait pour le peuple juif un destin historique, ou même providentiel, loin de la pusillanimité d'un Leroy-Beaulieu qui jugeait, pour leur bien, que la contribution des juifs à l'histoire européenne était négligeable et en tout état de cause révolue. Au philosémitisme convenable à la Leroy-Beaulieu, cherchant à persuader les antisémites que les juifs étaient en réalité inoffensifs puisqu'ils étaient somme toute inférieurs, Bernard Lazare préférait le franc et archaïque catholicisme de Léon Bloy — « antijuif et prohébreu — selon qu'on s'attachera à l'extérieur des phrases ou aux intentions qu'elles recelaient [(862)] », comme Proust devait décrire son baron de Charlus —, car il présupposait du moins une grandeur historique du peuple juif, peut-être même un nationalisme juif.

Chapitre III

PÉGUY ENTRE GEORGES SOREL ET JACQUES MARITAIN

La littérature, oppositionnelle par nature, penche à droite depuis le début du XIXe siècle en France, jugeait Albert Thibaudet, tandis que le pays, c'est-à-dire la province, penche à gauche. Au « mouvement sinistrogyre », au « sinistrisme immanent de la vie politique française », observait-il dans *La République des professeurs* en 1927, fait contrepoids la vie littéraire parisienne : « La France c'est un pays où la littérature s'appelle Paris, exclusivement Paris, et où la politique s'appelle la province, rien que la province [(863)]. » Il s'ensuivait à ses yeux que, depuis la Révolution, « il n'y a eu de littérature politique originale, vivante, pittoresque qu'à droite et même à l'extrême droite [(864)] ». Thibaudet se réclamait d'Alain, le philosophe radical : « La pente est à droite, dit Alain, et le métier d'écrivain fait fatalement rouler à droite celui qui l'exerce [(865)]. »

Thibaudet s'était déjà montré partial en consacrant les trois volumes de ses *Trente ans de vie française*, sur les années 1890-1920, à Maurras, Barrès et Bergson [(866)], et en ignorant les avant-gardes bien qu'il eût publié un premier ouvrage sur Mallarmé dès 1912 [(867)]. Il était sensible, peut-être trop — au point d'ignorer les modernes non antimodernes —, à la face antimoderne du moderne, illustrée par Barrès et Bergson, ou encore par

Péguy, modèle plus parfait de l'antimoderne, éternel transfuge, agent double incarné.

Julien Benda publia *La Trahison des clercs* la même année 1927 que Thibaudet *La République des professeurs*, et chez le même éditeur, Grasset, dans « Les Cahiers verts », collection dirigée par Daniel Halévy. Les titres sont quasiment synonymes : *La République des professeurs*, c'est *La Trahison des clercs*, et inversement. En champion de Renan et du rationalisme républicain, Benda s'en prenait aux corrupteurs du monde moderne, soit aux antimodernes ou aux modernes malgré eux : Nietzsche, Barrès, Bergson, Sorel, Péguy, à leur anti-intellectualisme, leur mythologisme et leur pessimisme.

Suivant Benda, défenseur peut-être inattendu — car il avait été proche de Péguy avant 1914 — du néo-kantisme universitaire de la Troisième République, les intellectuels se sont montrés infidèles à leur vocation de clercs en délaissant les idées pour s'occuper de l'événement. De Jaurès à Herriot, deux normaliens agrégés passés à la politique, ils ont pris le pouvoir. Benda, se retournant contre Péguy, l'assimile aux traîtres et lui fait grief de l'infidélité même dont Péguy accusait naguère les intellectuels qui avaient renoncé à la mystique — Justice et Vérité — pour la politique après l'affaire Dreyfus. Les péguystes des années 1930, versant, eux, dans le traditionalisme, s'en prendront à Benda à leur tour.

Ces oscillations, ces allées et venues incessantes imposent une précaution : le moderne et l'antimoderne sont aisément et rapidement réversibles ; les termes semblent souvent interchangeables. On est toujours l'antimoderne de quelqu'un — ou le « nouveau réactionnaire », comme on dirait aujourd'hui. Bergson, antimoderne selon Benda, lequel défend l'héritage vulgarisé des Lumières, est moderne pour l'Action française, ou encore pour Jacques Maritain, néo-thomiste qui le taxe lui aussi d'anti-intellectualisme, mais qui, dans un livre intitulé *Antimoderne* (1922), se réclamera de l'antimodernisme scolastique comme ultramodernisme.

Enfin, si dans les années 1900-1914 le contexte du débat antimoderne reste marqué par la « modernité » baudelairienne, le sens religieux du mot est plus prégnant : le « modernisme », dernière hérésie en date, qualifie un ensemble disparate de recherches historiques et philosophiques qui, dans la lignée de la *Vie de Jésus* de Renan (1863), allant des méthodes scientifiques appliquées à l'exégèse par Alfred Loisy aux tentatives inspirées de Bergson pour adapter la foi à la mentalité moderne, inquiétaient les autorités romaines, lesquelles les regroupèrent sous le nom de « modernisme » et les condamnèrent en 1907 dans le décret du Saint-Office *Lamentabili* et l'encyclique *Pascendi*, avant que Pie X n'exigeât en 1910 de tout le personnel de l'Église appelé à exercer un ministère d'enseignement de prêter un serment « antimoderniste ».

La tendance ou la tentation antimoderne la plus féconde, politiquement et intellectuellement, ne se trouve pas chez les partisans de Rome ou du Roi, mais chez des hommes qui appartiennent pleinement au monde moderne tout en s'en inquiétant — modernes malgré eux, *Reluctant Moderns* ou modernes réticents —, enfants de la démocratie qui regrettent l'absence d'une société organique et doutent des bienfaits du suffrage universel. Incertains de l'héritage des Lumières et de la Révolution, pessimistes, attachés à une anthropologie du péché originel, aspirant au sublime, ils vitupèrent à jamais. « Inutile Cassandre », comme se qualifiait Chateaubriand en 1830 : c'est pour toujours le cri de reconnaissance de l'antimoderne.

Ainsi défini, Péguy, plus que Barrès ou Bergson, fut l'antimoderne par excellence dans les années qui menèrent à la guerre de 1914. La nébuleuse des *Cahiers de la quinzaine* devint alors l'espace privilégié du débat antimoderne en France, avec, autour de son directeur, Georges Sorel et Daniel Halévy, fidèles de Nietzsche et de Bergson, ou encore Benda et Maritain, dévots puis apostats du bergsonisme. Leur trait commun fut l'urgence avec laquelle ils modifièrent leurs positions, non seulement du

bergsonisme à l'antibergsonisme, mais aussi du socialisme aux franges de l'Action française. Jamais ils ne cessèrent de se renier. Un antimoderne, depuis Baudelaire, brûle ce qu'il a adoré.

Une analyse du milieu des *Cahiers de la quinzaine* en termes de champ culturel, de capital symbolique, d'habitus, de stratégie serait payante. Elle éclairerait autrement la tentation antimoderne de ses membres, les surenchères, les volte-face, les fâcheries, les représailles qui les occupèrent continuellement, au point qu'ils donnent parfois l'impression de manquer de fonds. Sorel, ingénieur autodidacte, Halévy, héritier surdoué et velléitaire, Péguy, normalien déclassé, Benda, centralien philosophe, Maritain, protestant filant vers le néo-thomisme, tous bon gré mal gré marginaux, furent animés par un mélange de passion et d'amateurisme qui empêche de les prendre toujours au sérieux. Toujours mauvaise tête, l'antimoderne semble souvent réagir à l'humeur et à la déception ; il s'éprend, il se déprend, de Bergson notamment, penseur de la mobilité, mais roc de conviction, comparé à ses épigones passagers.

LES FIGURES DE L'ANTIMODERNE SUIVANT GEORGES SOREL

La traversée antimoderne de Sorel le fit passer par les mêmes étapes que Péguy, ou à peu près, durant les années où ils furent proches, depuis la critique du rationalisme (*Le Système historique de Renan*, 1905), par la remise en cause du dreyfusisme (*La Révolution dreyfusienne*, 1909), jusqu'au procès du progressisme (*Les Illusions du progrès*, 1911). *Réflexions sur la violence* — articles publiés dans *Le Mouvement socialiste* en 1906 et recueillis en 1908 dans la collection « Pages libres », dirigée par Daniel Halévy — en marquent le tournant principal, et, comme la lettre à Halévy du 15 juillet 1907 qui sert d'introduction au livre est un manifeste

antimoderne accompli, de style plus droit que les variations et retours de Péguy, il semble éclairant de commencer par là.

Georges Sorel (1847-1922), anticonformiste, ennemi des systèmes, provocateur, ingénieur des Ponts et Chaussées converti aux idées, fut un « grand aventurier de l'intelligence », comme l'appelle Jacques Julliard [(868)]. D'abord conservateur, il se fit marxiste en 1893, puis réformiste, socialiste révisionniste en 1898, puis syndicaliste révolutionnaire en 1902, avant de se rapprocher de l'Action française vers 1910 et de projeter une revue, *La Cité française*, réunissant les deux courants antidémocrates contemporains, maurrassien et syndicaliste. Péguy le cite dès 1902 parmi les auditeurs assidus du cours de Bergson au Collège de France, boudé par les universitaires (*Personnalités*, I, 937 [(869)]). Très lié à Péguy autour de 1907, titulaire de la seule chaise à la boutique des *Cahiers*, il devait se brouiller en 1912 avec Péguy, qui le soupçonna d'avoir fait obstacle à l'obtention du prix Goncourt par Benda pour son roman *L'Ordination*. Pacifiste en 1914, il s'enthousiasma en 1917 pour la révolution russe. « D'un mot, il nettoyait les esprits, et ouvrait l'avenir, devait dire Halévy. Non qu'il prophétisât, ce n'était pas sa manière, mais il abattait les constructions irréelles dont les engouements intellectuels du XIX^{e} siècle expirant embarrassaient alors les esprits [(870)]. »

Au début de *Réflexions sur la violence*, sa lettre à Halévy condense toutes les figures de l'antimoderne qui se retrouveront dispersées et remâchées sous la plume de Péguy : l'anti-intellectualisme, le pragmatisme, le pessimisme, le tragique, tout cela mêlé de références à Bergson, Hartmann, Nietzsche et Pascal. Sorel commence par s'en prendre aux « règles de l'art », qui sont celles de l'école, affirmant qu'il lui avait fallu vingt ans pour « [s]e délivrer de ce qu[']il] avai[t] retenu de [s]on éducation » et « nettoyer [s]a mémoire des idées qu'on lui avait imposées » [(871)]. Car il est faux de penser que « ces règles de l'art [soient] fondées sur la nature même des choses [(872)] ». L'hypothèse de

l'inadéquation des règles de l'art à la nature des choses reprend une idée majeure de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* de Bergson (1889), et plus encore de l'*Introduction à la métaphysique* (1903), sur l'écart infini entre le langage et l'expérience, le *tout fait* et le *se faisant*, les habitudes de langage et la mobilité de la conscience, ou encore entre le concept et l'intuition : « Vous vous rappelez ce que Bergson a écrit sur l'impersonnel, le socialisé, le *tout fait* », précise Sorel, pour en distinguer « l'effort d'une pensée » qu'il soumet à ses lecteurs, loin des « solutions définitives » et au lieu de donner à ses intuitions « une forme parfaitement régulière » qui les figerait et gâterait.

En deuxième lieu, il met en avant son pessimisme, « doctrine sans laquelle rien de très haut ne s'est fait dans le monde [(873)] ». Avec Hartmann cette fois, il réfute l'« illusion du bonheur futur » des modernes [(874)], leur « soif du bonheur universel » pour demain [(875)]. Cette erreur-ci résulte de l'assimilation de l'histoire à la science : « Les immenses succès obtenus par la civilisation matérielle ont fait croire que le bonheur se produirait tout seul, pour tout le monde, dans un avenir tout prochain [(876)]. » À la différence de l'optimisme, généralement réformiste mais dangereux — car, quand les choses refusent de se plier à leur système, les idéalistes les plus sensibles font une « colère révolutionnaire [(877)] » et déclarent la Terreur —, le pessimisme, « une métaphysique des mœurs bien plutôt qu'une théorie du monde [(878)] », animé par « la conviction profonde de notre faiblesse naturelle » et le sens du tragique de la condition de l'homme — on reconnaît Pascal —, conçoit l'avenir comme une longue *« marche vers la délivrance »*. La révolution sera une « catastrophe » totale et finale, une apocalypse libérant du péché originel. Il en résulte que « la légende du juif errant est le symbole des plus hautes aspirations de l'humanité, condamnée à toujours marcher sans connaître le repos [(879)] ».

Troisièmement, contre la théorie du droit naturel héritée des Lumières et tenue pour une utopie moderne, Sorel fait appel au scepticisme de Pascal, qui assimilait la justice à la force : « […] ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste[(880)]. » Cette aliénation, confirmée, suivant Sorel, par Marx, justifie le recours à la violence par le syndicalisme révolutionnaire.

Sur ces trois prémisses critiques — l'intuition contre la méthode, le pessimisme contre le progressisme, la force contre la justice —, toutes trois dénonçant l'intellectualisme des modernes au nom de la volonté d'adhérer au réel, Sorel fonde sa propre notion positive du *mythe*, grève générale ou révolution catastrophique, sur le modèle de l'apocalypse chrétienne. Tout le contraire d'un programme, car l'avenir n'est pas prévisible, c'est une image indivise, un bloc d'énergie, une force historique qui fait agir. Le mythe, comme tout imaginaire, a quelque chose de tautologique : « […] un mythe ne saurait être réfuté puisqu'il est, au fond, identique aux convictions d'un groupe, qu'il est l'expression de ces convictions en langage de mouvement, et que, par suite, il est indécomposable en parties qui puissent être appliquées sur un plan de descriptions historiques[(881)]. » Plus loin, de nouveau en termes bergsoniens, Sorel fera du mythe l'autre du langage : « Le langage ne saurait suffire pour produire de tels résultats d'une manière assurée ; il faut faire appel à des ensembles d'images capables d'évoquer *en bloc et par la seule intuition*, avant toute analyse réfléchie, la masse des sentiments qui correspondent aux diverses manifestations de la guerre engagée par le socialisme contre la société moderne. Les syndicalistes résolvent parfaitement ce problème en concentrant tout le socialisme dans le drame de la grève générale ; il n'y a plus ainsi aucune place pour la conciliation des contraires dans le galimatias par les *savants officiels* ; tout est bien dessiné, en sorte qu'il ne puisse y avoir qu'une seule interprétation possible du socialisme. Cette méthode a tous les avantages que présente la connaissance totale sur l'analyse, d'après la doctrine de Bergson ; et peut-

être ne pourrait-on pas citer beaucoup d'exemples capables de montrer d'une manière aussi parfaite la valeur des doctrines du célèbre professeur[(882)]. » Bref, la grève générale prouve le bergsonisme, à la fois les limites du langage et la valeur de l'intuition.

Joseph de Maistre est aussi une référence importante, avec sa vision satanique et providentialiste de la Révolution française. Le mythe — par exemple la Révolution — est un scandale qui, en termes pascaliens, touche le cœur et non l'esprit. On meurt pour un mythe, ce que Renan, dans son dilettantisme désabusé, était incapable de comprendre, lui qui disait de Giordano Bruno, « on n'est martyr que pour les choses dont on n'est pas bien sûr[(883)] ». Pour expliquer la puissance du mythe, Sorel recourt une fois encore à Bergson, contre Kant à présent, car « les modernes enseignent volontiers que nous jugeons notre volonté avant d'agir, en comparant nos maximes à des principes généraux qui ne seront pas sans avoir une certaine analogie avec des déclarations des droits de l'homme[(884)] », autrement dit, des universaux. Or « Bergson nous invite, au contraire, à nous occuper du dedans et de ce qui s'y passe pendant le mouvement créateur ». Quand nous agissons, c'est en fonction d'un monde artificiel, d'une construction placée par nous en avant du présent. De même à l'échelle sociale : « On peut indéfiniment parler de révoltes sans provoquer jamais aucun mouvement révolutionnaire, tant qu'il n'y a pas de mythes acceptés par les masses[(885)]. » Le mythe révolutionnaire, comme la religion, occupe la conscience profonde : c'est une sorte de moi idéal freudien. Il faudra s'en souvenir pour comprendre la définition que Péguy donnera du dreyfusisme comme mystique dégénérée en politique, car c'est au nom du mythe, ou de la mystique, que Renan et Jaurès deviennent les bêtes noires de Sorel comme de Péguy.

Toutes les figures de l'antimoderne sont ici réunies : historique (la mise en cause de la Révolution), philosophique (le procès des Lumières), morale (le pessimisme), théologique (le péché originel), et même esthétique, car

Sorel n'ignore pas que le mythe a quelque chose de sublime, une beauté noire, tragique, qui élève l'âme et incite à l'action : le socialisme, fondé sur le mythe, devient, note-t-il, une *« œuvre grave, redoutable et sublime* [(886)] ».

PÉGUY CONTRE LE « MONDE MODERNE »

Bien que Sorel, ennemi des systèmes de pensée, fasse confiance à la seule intuition, sa lettre à Halévy servant d'introduction à *Réflexions sur la violence* offre une synthèse cohérente et résolue de l'antimoderne. Chez Péguy (1873-1914), les traits antimodernes apparaissent plus subtils, complexes, diffus et décousus, même s'ils sont tous reconnaissables [(887)].

Avant d'éclater dans *Zangwill* en octobre 1904, la haine du « monde moderne », suivant l'expression favorite de Péguy, débordait deux semaines plus tôt dans *Pour la rentrée*, introduction d'une livraison des *Cahiers* dévolue à la nostalgie de l'école secondaire précédant la réforme des « humanités modernes » de 1902. Péguy dénonce une « crise de l'enseignement » : « Les parasites politiques parlementaires de tout le travail humain, les politiciens de la politique et de l'enseignement ont beau célébrer la science et le monde moderne » (I, 1390), les humanités et la culture sont corrompues. « [L]'on veut nous faire de la Société moderne un Dieu nouveau » (I, 1391), mais le favoritisme, le népotisme et l'arrivisme ont envahi l'école. La colère de Péguy bout depuis les élections de mai 1902, qui ont porté Émile Combes au pouvoir et lancé la politique anticléricale. La trahison de la démocratie, du socialisme et du dreyfusisme a commencé par l'enseignement. Péguy lui-même est à un tournant : « […] quelques années plus tôt, […], j'eusse écrit, comme tout le monde, que le monde moderne se cherche ; aujourd'hui, dans le désarroi des consciences, nous sommes malheureusement en mesure de dire que le monde moderne s'est trouvé, et qu'il s'est trouvé mauvais » (I, 1392). Le « grand

mouvement démocratique », l'« immense mouvement socialiste » et le « violent mouvement dreyfusiste » ont été trahis par leur « état-major politique parlementaire ». Et pour résoudre la crise de l'enseignement, pas d'autre solution « que le monde moderne commence par faire son examen de conscience » et que l'on « se débarrasse des politiciens » (I, 1393).

Thibaudet devait voir dans la réforme des humanités modernes de 1902 le véritable commencement du XX^e^ siècle, plus déterminant que 1898 et l'affaire Dreyfus, 1905 et la séparation des églises et de l'État, ou même 1914 et la guerre, du point de vue de l'histoire culturelle de la France. Pour la tradition antimoderne, 1902 est la date clef, et la révolte de Péguy contre le « monde moderne » — fait remarquable sinon surprenant — se déclenche en réaction à la politique radicale de l'école.

Aussitôt après, dans *Zangwill* — du nom d'Israel Zangwill, sioniste et ami de Theodor Herzl, dont les *Cahiers* publient une nouvelle, *Chad Gadya !* —, Péguy identifie d'emblée le moderne au dogme du progrès, car « le progrès n'est-il pas la grande loi de la société moderne » (I, 1398). Le progrès sera dès lors la cible obsessionnelle de ses diatribes, « la métaphysique de la *science*, […] une métaphysique positiviste, […] la célèbre métaphysique du progrès », comme il dira encore en 1913 dans *L'Argent* (III, 806).

Dans *Zangwill*, Péguy lie et limite cependant encore le monde moderne à la méthode historique. Si, de fil en aiguille, Taine et Renan, idoles dépassées mais promoteurs de l'idée moderne de la méthode, seront jugés responsables d'un ensemble nocif comprenant, au-delà de la méthode historique, l'idéologie de la science, la laïcité et la démocratie, Péguy s'en prend d'abord seulement à deux ouvrages, *La Fontaine et ses fables* de Taine (1861) et *L'Avenir de la science* de Renan (publié en 1890, mais rédigé en 1848). Contre la présomption dont témoigne la transposition des méthodes scientifiques à l'histoire par la philologie — le modernisme, de Renan à Loisy, dénoncé comme hérésie par Rome —, Péguy célèbre,

comme Sorel, l'intuition, mais le point de départ de sa croisade réside bien dans l'anticléricalisme contemporain : « Le monde moderne, l'esprit moderne, laïque, positiviste et athée, démocratique, politique et parlementaire, les méthodes modernes, la science moderne, l'homme moderne, croient s'être débarrassés de Dieu ; et en réalité, pour qui regarde un peu au-delà des apparences, pour qui veut dépasser les formules, jamais l'homme n'a été aussi embarrassé de Dieu » (I, 1400-1401).

Si Péguy polémique contre la méthode historique moderne, c'est que prétendre, comme l'auteur de *La Fontaine et ses fables*, maîtriser la totalité du réel, cela revient à se prendre pour Dieu : « Épuiser l'immensité, l'indéfinité, l'infinité du détail pour obtenir la connaissance de tout le réel, telle est la surhumaine ambition de la méthode discursive […] un Dieu seul y suffirait […]. Telle est bien l'ambition inouïe du monde moderne […] Dieu chassé de l'histoire ; et par une singulière ironie, par un nouveau retour, Dieu se retrouvant dans le savant historien » (I, 1415). Et, derrière Taine, Péguy fait remonter ce projet au Renan défroqué de *L'Avenir de la science* : « Une humanité devenue Dieu par la totale infinité de sa connaissance, par l'amplitude infinie de sa mémoire totale, cette idée est partout dans Renan ; elle fut vraiment le viatique, la consolation, l'espérance, la secrète ardeur, le feu intérieur, l'eucharistie laïque de toute une génération, de toute une levée d'historiens, de la génération qui dans le domaine de l'histoire inaugurait justement le monde moderne » (I, 1416).

Entamé à propos de l'école, éprouvé sur la méthode historique de Taine et de Renan, le procès du moderne fut ensuite puissamment amplifié par Péguy en 1906 et 1907 dans la série des *Situations* : I) *De la situation faite à l'histoire et à la sociologie dans les temps modernes*, novembre 1906 ; II) *De la situation faite au parti intellectuel dans le monde moderne*, décembre 1906 ; III) *Cahiers de la quinzaine*, février 1907 ; IV) *De la situation faite au parti intellectuel dans le monde moderne devant les accidents de la gloire temporelle*, octobre 1907 — publications auxquelles s'ajoutent deux

longs textes inédits : *Brunetière*, 1906, et *Un poète l'a dit*, 1907. Ensuite, le thème, devenu idée fixe, sera orchestré dans *Notre jeunesse*, 1910, dans le *Dialogue de l'histoire et de l'âme charnelle*, inédit de 1912, et dans *Clio, Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne*, inédit de 1913, avant d'envahir tous les grands textes de 1913 et 1914, en particulier les deux derniers, l'un publié en avril 1914, l'autre inédit, sur Bergson.

Comme chez Sorel, deux hommes représentent avant tout l'idée moderne, Renan et Jaurès, derrière lesquels se profilent la Méthode, la Science, l'Histoire, la Sociologie, la Sorbonne, le Parti intellectuel, l'Argent, tous allégorisés par des majuscules : « Quand nous disons *moderne*, c'est le nom même dont ils se vantent, c'est le nom de leur orgueil et de leur invention […] *nomen adjectivum* : l'ère moderne, la science moderne, l'État moderne, l'école moderne, ils disent même : la religion moderne […]. Moderne est fixe. Moderne est daté, enregistré, paraphé. […] Moderne enfin peut être un mot d'injure. On n'injurie pas un monsieur en l'appelant contemporain » (*Situation IV*, II, 709-712). L'idée moderne se multiplie comme un démon car son nom est légion, idée que Péguy distingue du *contemporain*, lequel n'implique pas d'idéologie (comme Apollinaire, dans les mêmes années, opposait le *moderne* et le *nouveau*).

Péguy condamne encore l'attitude morale que le moderne encourage : « Le monde moderne avilit. Il avilit la cité ; il avilit l'homme. Il avilit l'amour ; il avilit la femme. Il avilit la race ; il avilit l'enfant. Il avilit la nation ; il avilit la famille. […] il avilit la mort » (*Situation IV*, II, 720). Suit ici le récit cocasse de l'enterrement de Marcelin Berthelot, sommité républicaine, en présence de Lavisse, dont Péguy se moquera méchamment dans *L'Argent*. Enfin Paris, la capitale, symbole de la décadence depuis Baudelaire, est caractérisée par Péguy en ces termes : « Du modernianisme, rendez-vous de toutes les hérésies » (*Situation IV*, II, 738). L'expression, jouant sur le nom de l'hérésie catholique, montre que Péguy n'était pas insensible aux anathèmes du Vatican.

Au-delà de l'école et de l'histoire et avant de lui donner toute son ampleur, Péguy porta son combat au cœur de la « barbarie moderne » dans *Situation III*, où il met au jour la métaphysique des modernes, lesquels affectent de n'en pas avoir. Leur métaphysique inavouée est celle du progrès : « […] c'est une des erreurs les plus graves de la métaphysique honteuse […], de la métaphysique du parti intellectuel moderne que de se représenter ou de vouloir nous représenter la succession des métaphysiques et des philosophies — des religions — comme un progrès linéaire ininterrompu continu ou discontinu. […] c'est une des plus graves erreurs de la métaphysique du parti moderne intellectuel que de se représenter ou de vouloir nous représenter le progrès […], la succession des *théories* comme un progrès linéaire ininterrompu continu ou discontinu » (II, 663). Les adeptes de la métaphysique du progrès font, sans le dire, comme si ce qui venait après était nécessairement supérieur à ce qui existait avant : « C'est une des idées les plus communément répandues dans le monde moderne, et donc c'est naturellement une des erreurs les plus grossières du monde moderne que cette idée qu'il aurait fallu que l'humanité attendît au commencement du monde moderne pour commencer d'avoir quelque idée de ce que c'est que la vie » (*Hervé traître*, 1906, II, 440). Suivant la formulation cocasse de Péguy, « Descartes n'a point battu Platon comme le caoutchouc creux a battu le caoutchouc plein, et Kant n'a point battu Descartes comme le caoutchouc pneumatique a battu le caoutchouc creux » (*Situation III*, II, 657). La « barbarie moderne » est un état de méconnaissance du réel entraîné par la fausse métaphysique du progrès importée de la science et de la technique.

Péguy date le début du monde moderne de 1880, alors que son enfance avait encore baigné dans la mystique républicaine : « C'était rigoureusement l'ancienne France et le peuple de l'ancienne France », dira-

t-il de ses souvenirs d'enfance à Orléans (*L'Argent*, III, 787). Au début de *Notre jeunesse* (1910), « pour l'instant nous sommes l'arrière-garde », s'écrie-t-il. Nous sommes, c'est-à-dire sa génération, « les derniers représentants », « presque les survivants, posthumes » (III, 9) de l'ancienne France : « […] notre affaire Dreyfus aura été la dernière des opérations de la mystique républicaine », proclame-t-il encore (III, 10). Son sentiment d'une rupture est fort : « Aussitôt après nous commence le monde que nous avons nommé, que nous ne cesserons pas de nommer le monde moderne. Le monde qui fait le malin […]. Le monde de ceux qui font le malin […]. *Exactement* : le monde de ceux qui n'ont pas de mystique » (III, 10).

Le « monde moderne », c'est « le monde de ceux qui font le malin » : la formule fait mouche ; superbe, elle confond en un mot les présomptueux et les méchants, les ambitieux et les mauvais. Le monde moderne est démoniaque, trait qui permet à Péguy de glisser au procès de la dérépublicanisation, déchristianisation et démythification conjointes de la France, dans des formules qui sont parmi ses mieux connues : « Tout commence en mystique et finit en politique » (III, 20). Ainsi est stigmatisée la dégradation du dreyfusisme, qui avait commencé comme une révolution, c'est-à-dire une renaissance, un renouvellement, une jeunesse et une fraîcheur. Ou encore, suivant une autre sentence splendide de *Notre jeunesse :* « La mystique républicaine, c'était quand on mourait pour la République, la politique républicaine, c'est à présent qu'on en vit » (III, 156), soit de nouveau *La République des professeurs* et *La Trahison des clercs*. Or la mystique que Péguy regrette dans *Notre jeunesse* prend plus de sens quand on la rapproche du mythe que Sorel théorisait, grâce à Bergson, dans *Réflexions sur la violence*, comme une image indivisible inspirant violemment l'action : le mythe révolutionnaire de Sorel et la mystique républicaine de Péguy ont bien mêmes nature et fonction.

Mais pourquoi 1880 ? Quel changement d'époque eut alors lieu, qui fit basculer l'ancienne France dans le monde moderne ? « La date

discriminante est située aux environs de 1881 », précise Péguy dans *Notre jeunesse* (III, 22), année qui marque le début de la « domination du parti intellectuel » (III, 23), soit la montée de la barbarie contre la culture. Pas de doute : c'est l'institution de l'école obligatoire, décision d'intellectuels, animée par l'intellectualisme, compromettant l'intelligence profonde du peuple — de la grand-mère d'Orléans ou de Proudhon, de Louis Blanc et de Michelet, des vieux républicains de l'enfance de Péguy et de l'ancienne France : « […] il est malheureusement vrai que presque toute la culture universitaire est de la fausse culture. Le peuple, avant la culture, […] le peuple sait d'instinct et d'épreuve […]. L'automatisme intellectuel a une incroyable force. Vieillis avant l'âge par la fausse culture, les esprits automatiques ne répondent plus au perpétuel rajeunissement de la réalité universelle » (*Personnalités*, 1902, I, 909-910). On reconnaît une fois de plus Bergson et l'intuition opposée à la pensée toute faite : « […] nous n'avons tous qu'une connaissance authentique et intégrale ; nous n'avons tous que chacun une connaissance incorporée », énonce ailleurs Péguy (*Par ce demi-clair matin*, 1905, II, 140). L'incarnation de la connaissance, la connaissance incorporée, comme le *se faisant* que Sorel mettait avec Bergson en face du *tout fait*, garantirait contre la fatuité de l'intelligence conceptuelle, qui veut et croit tout comprendre. Sorel et Péguy sont en phase avec Proust, dont le projet de *Contre Sainte-Beuve* s'ouvrait en 1908 par ces mots : « Chaque jour j'attache moins de prix à l'intelligence. »

Aux modernes, héritiers positivistes et besogneux de Renan et de Taine, Péguy oppose volontiers Michelet, pour qui son admiration est sans borne : « Ceux qui ne sont pas Michelet font comme ils peuvent. Ils se partagent le travail », allusion à la division du travail, à chacun selon ses facultés, dans les laboratoires d'histoire et de littérature de la Sorbonne (*Situation I*, II, 498). Péguy associe Michelet à Rembrandt et à Pascal : comme eux, il est indestructible et indiscutable. L'éloge de Michelet lui permet de mieux attaquer Renan, désabonné du christianisme et du catholicisme, par là

symbole du moderne : « Tout eût mieux valu, et infiniment, que ce monde moderne, historique, scientifique, sociologique, incurablement bourgeois » (*Situation I*, II, 517-518).

Renan, comme Péguy le concède, fut cependant une figure compliquée. Non dupe du progrès, il ne se reconnaissait pas dans le monde moderne, et le style de ses œuvres confessionnelles révèle qu'il était resté un catholique ou même un chrétien subreptice, et un antimoderne à sa manière : « Il méprise les modernes. On sent qu'il méprise les modernes. À un certain ton, qu'il a, et qui est délibéré » (*Situation II*, II, 529). Il ne devint pas moins le chef du parti intellectuel et anticlérical qui devait confondre sa métaphysique avec l'État : « […] ce qui est en cause et ce dont il s'agit, ce qui est le débat, c'est de savoir si l'État, moderne, a le droit, et si c'est son métier, son devoir, sa fonction, son office d'adopter cette métaphysique, de se l'assimiler, de l'imposer au monde en mettant à son service tous les énormes moyens de la gouvernementale force » (*Situation II*, II, 562).

Péguy accable les succès temporels du « parti intellectuel moderne » depuis la Séparation, depuis que les dreyfusards, renonçant à la mystique de l'affaire, se sont emparés du pouvoir, prenant la Sorbonne pour la Préfecture de police : « Ces hommes qui confondent tout de même par trop le ministère de l'Instruction publique avec le ministère de l'Intérieur et la Sorbonne avec la Préfecture de police » (*Situation IV*, II, 699). Par un retour aux rudiments de la polémique de Péguy sur l'école, la « barbarie moderne » se résume en dernière instance à l'Université mise au service de l'État : « […] l'Université n'est pas séparée de l'État », s'écrie Péguy (*Situation IV*, II, 718). L'Église a été séparée de l'État, mais l'Université a pris sa place depuis 1902 : « Quand donc aurons-nous enfin la séparation de la Métaphysique et de l'État […]. Quand donc l'État, fabricant d'allumettes et de contraventions, comprendra-t-il que ce n'est point son affaire que de se faire philosophe et métaphysicien » (*Situation II*, II, 563-564).

Ainsi une trahison politique résulte-t-elle d'une duperie intellectuelle. Dans le monopole de l'enseignement laïque, Péguy devine les totalitarismes qui s'imposeront plus tard dans le siècle. Après coup, la Troisième République peut nous sembler bien inoffensive comparée aux régimes autoritaires à venir entre les deux guerres, mais Péguy percevait en elle l'ébauche des dictatures du XX^{e} siècle, et sa campagne contre l'idéologie positiviste avait été déclenchée par la politique scolaire et religieuse du Bloc à la suite des élections de 1902. Le totalitarisme se fonde sur une métaphysique d'État, sur le gouvernement d'un parti intellectuel, toujours *La République des professeurs* et *La Trahison des clercs*, confusion des genres représentée en France, fût-ce bénignement, par le radicalisme.

Se dressant contre toutes les formes du progressisme historique, contre l'hégélianisme et le marxisme, Péguy semble le plus souvent concevoir l'histoire comme liberté, mais les vicissitudes de l'histoire le conduisent parfois à juger que son développement est réglé par l'entropie, comme une usure, un effritement ou même une décadence. Dès avant les élections de mai 1902, preuves de la chute de la mystique républicaine dans la politique radicale : « […] nous mesurons d'un regard l'immense effort accompli par nos pères, […], et nous mesurons d'autant l'ignominie où nous sommes tombés […]. Nous mesurons d'autant la faillite, la banqueroute immense que nous avons faite » (*Nous devons nous préparer aux élections*, 1902, I, 940). Péguy dénonce en l'occurrence la défection de Jaurès, la corruption du peuple par la bourgeoisie et la dévaluation contemporaine du travail. D'où toute une série de tournures aux résonances apocalyptiques, comme « Vanité infinie, infinie frivolité du monde moderne » (*Deuxième élégie XXX*, II, 936), ou « cette galère du monde moderne », « cet enfer temporel du monde moderne » (*Notre jeunesse*, III, 136), « cette chienne, […] cette gueuse de société moderne » (*Notre jeunesse*, III, 148), ou encore, résumant tous les maux, « l'enfer social moderne laïcisé » (*Situation I*, II, 513).

Le dernier ingrédient du monde moderne est l'argent, destructeur du travail, auquel Péguy reviendra comme un possédé en 1913 et 1914, à partir de *L'Argent* et de *L'Argent suite*. Une jolie formule de la *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne* illustre le grief de Péguy : « Le livret de caisse d'épargne fait le moderne », c'est-à-dire le déni de la vie présente (III, 1427). Mais dès *Notre jeunesse* l'argent était apparu comme le résumé de « ce monde moderne tout entier tendu à l'argent […], cette tension à l'argent contaminant le monde chrétien […] ce modernisme du cœur, ce modernisme de la charité, ce *modernisme des mœurs* » (III, 107). Péguy ne voit pas que la condamnation, toute formelle et superficielle, de l'hérésie moderniste par Rome puisse avoir quelque efficacité face à la contamination, profonde et générale, de l'Église par le monde moderne, soit en dernière instance par l'argent ou par le « modernisme de la charité », tout simplement le manque de charité : « On a fait beaucoup de bruit d'un certain modernisme intellectuel qui n'est pas même une hérésie, qui est une sorte de pauvreté intellectuelle moderne, […] un appauvrissement intellectuel moderne à l'usage des modernes des anciennes grandes hérésies. Cette pauvreté n'eût exercé aucuns ravages […], s'il n'y avait point ce grand modernisme du cœur, ce grave, cet infiniment grave modernisme de la charité » (*Notre jeunesse*, III, 99). Bref, même nos hérésies sont dérisoires, la réalité étant la contamination de la charité elle-même par le monde moderne.

Ainsi toutes les figures de la tradition antimoderne sont-elles bien présentes chez Péguy, y compris, comme chez Baudelaire, prophète de l'antimoderne avec de Maistre et Chateaubriand, la vision de l'homme éternel, marqué par le péché originel, en dépit des illusions des Lumières et du progrès : « Il faudra que M. Laudet se fasse à cette idée que nous autres nous ne faisons *aucun* PROGRÈS. […] nous sommes bêtes une fois pour toutes. […] nous sommes aussi bêtes que saint Jean Chrysostome » (*Un nouveau théologien, M. Fernand Laudet*, 1911, III, 469). Comme dans *Mon*

cœur mis à nu, le seul progrès consisterait « dans la diminution des traces du péché originel », mais Péguy, insistant sur « la misère de l'homme moderne », prétend que « la détresse du monde moderne est une des plus profondes que l'histoire […] ait jamais eu à enregistrer » (III, 469). La misère de l'homme moderne, homme de toujours, est un refrain familier qui infléchit les harangues de Péguy vers la méditation du moraliste, appelant, mais sans espoir, à « remonter toutes ces pentes » modernes (*Nous sommes des vaincus*, 1908, II, 1347).

PASCAL, HÉROS ANTIMODERNE

Dans sa lutte contre le « monde moderne » sous tous ses aspects, de l'école à l'argent en passant par l'histoire, la sociologie et la politique, Péguy recourt sans cesse à deux mentors : Pascal et Bergson. Chez tous deux il trouve de quoi défendre le cœur ou l'intuition contre les prérogatives de l'intelligence et de la raison, de la méthode et de la science. Son anti-intellectualisme, auquel il peut être tentant de résumer son antimodernisme comme méfiance du système, refus du formalisme conceptuel en tant qu'explication simple d'une réalité complexe, se trouve en sympathie avec le style de pensée de Pascal et de Bergson, connivence parfaitement exprimée dès 1900, en termes bergsoniens au sujet de Pascal : « Que serait-ce, conclure, sinon se flatter d'enfermer et de faire tenir en deux ou trois formules courtes, gauches, inexactes, fausses, tous les événements de la vie intérieure » (*Toujours de la grippe*, 1900, I, 461). Péguy reprend à Bergson l'idée, formulée dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* et développée dans l'*Introduction à la métaphysique*, que le langage échoue toujours devant la vie intérieure, ou le concept devant l'intuition, comme le *tout fait* face au *se faisant*. Comme le disait Bergson, « le langage ne saurait le saisir [le moi fondamental] sans en fixer la mobilité, ni l'adapter à sa forme banale sans le faire tomber dans le

domaine commun. […] Nous tendons instinctivement à solidifier nos impressions, pour les exprimer par le langage [(888)] ».

Le monde moderne admet le talent, réductible à l'intelligence, non le génie, antimoderne par nature. Or Bergson, comme Pascal et quelques autres, dont Michelet, est un génie. Antimoderne, il a été écarté de la Sorbonne, de même que Brunetière a été barré au Collège de France (Brunetière, concède Péguy, est moderne quand même, suivant l'incessante réversibilité de l'épithète : antimoderne en face d'Abel Lefranc, son rival au Collège de France, il devient moderne pour Péguy, comme Bergson est moderne pour Maritain mais antimoderne pour Benda, ses deux disciples renégats). Bergson, auprès de Pascal, arme Péguy contre le « monde moderne » et la méthode historique, et justifie l'appel à la mémoire, comme durée profonde et vivante — française, chrétienne —, contre l'histoire froide.

Pascal, lu comme un précurseur de Bergson, fut un enjeu central de la polémique antimoderne entre 1900 et 1930. Barrès le cite à chaque page de ses *Cahiers*, par exemple en 1922 : « Les autres peuples ont Shakespeare, Goethe, Dante, Cervantès ou Calderon, Dostoïevsky. Nous avons Pascal [(889)]. » Mais Benda, une fois antibergsonien, lui est naturellement hostile et suggère dans *Belphégor*, son pamphlet contre la littérature contemporaine composé durant la Grande Guerre, qu'on pourrait faire l'histoire de l'évolution du goût en suivant les jugements portés sur les *Pensées*. La mode des *Pensées* commença avec le romantisme : « Au début du XIX^e^ siècle, l'ouvrage commence d'être admiré pour son incohérence [(890)]. » Et l'on admire désormais, par exemple André Suarès, leur inachèvement. La prédilection pour Pascal semble un indice sûr de l'inclination antimoderne au sens bergsonien. Dans sa polémique de 1903 contre Renan, Brunetière, pourtant adepte de Bossuet, jouait l'auteur des *Pensées* contre celui de *L'Avenir de la science*, « la Loi et les Prophètes pour l'Université de la fin du siècle », suivant Henri Massis [(891)]. Évoquant

les *Confessions* de saint Augustin et les *Pensées* de Pascal, Du Bos confiera que « ces deux textes furent parmi les influences déterminantes qui [l]e ramenèrent au catholicisme [(892)] ». Pascal est d'ailleurs l'auteur le plus cité après les Évangiles par les nombreux convertis au catholicisme du tournant des siècles [(893)]. Preuve curieuse de l'audience de Pascal, et aveu qui suffit à établir l'ambivalence d'Apollinaire à l'égard de l'avant-garde à la fin de sa vie, le poète écrivait à Picasso en septembre 1918 : « Qu'y a-t-il encore aujourd'hui de plus neuf, de plus moderne, de plus dépouillé, de plus lourd de richesses que Pascal ? Tu le goûtes je crois et avec raison. C'est un homme que nous pouvons aimer. Il nous touche plus qu'un Claudel qui ne délaye avec assez de bon lyrisme romantique que les lieux communs théologiques et des truismes politiques et sociaux [(894)]. » Pascal est moderne et antimoderne : « C'est un homme que nous pouvons aimer. » Après la guerre, Maritain se réclamera encore régulièrement de lui, « en face de l'apostasie rationaliste [(895)] ». Maurras, lui, est naturellement plus réservé à l'égard du « funeste Pascal [(896)] », et Henri Massis (1886-1970), passé entre 1910 et 1913 de Péguy et de Bergson à Maritain et à Maurras, auteur avec Alfred de Tarde, sous le pseudonyme d'Agathon, de deux enquêtes retentissantes, *L'Esprit de la nouvelle Sorbonne* (1911) et *Les Jeunes Gens d'aujourd'hui* (1913), devait s'élever avec force contre la « victoire de Pascal » annoncée par Sorel et reprise par Édouard Berth dans *Les Méfaits des intellectuels* (1914) : « […] la victoire de Pascal est une victoire dangereuse […], c'est la victoire de l'irrationnel ; c'est, en outre, la victoire du pessimisme, d'une *conception pathétique* et romantique du monde, […] du divin, de l'inquiétude, de l'intuition, de la violence, que sais-je encore ! […] J'ajouterai […] c'est la victoire du modernisme. Il ne suffit pas, en effet, de se déclarer violemment anti-moderniste pour ne pas l'être, si l'on installe le modernisme dans la place. C'est bien de chasser Descartes : mais y mettre Bergson sous le nom de Pascal, c'est un autre danger [(897)]. » Passage fort éclairant, qui expose la genèse du manifeste du « Parti de

l’intelligence » publié dans *Le Figaro* au lendemain de la guerre, en 1919, et signé, entre autres, par Maurras, Massis et Halévy. Pascal fut dans ces années-là un prête-nom de Bergson.

Péguy relut Pascal au cours d’une grippe au début de 1900 : *De la grippe*, *Encore de la grippe* et *Toujours de la grippe* en témoignent, textes où — la coïncidence vaut d’être signalée — Péguy élabora son style d’essayiste. Il y insiste sur la parenté entre la « pauvre dame innocente et vieillie en dévotion », type de l’âme simple, et l’esprit supérieur, dans une variation sur le thème pascalien de la gradation qui deviendra son antienne contre les modernes, disciples de Renan et de Taine, et demi-savants (I, 446).

Dans *Zangwill*, premier des pamphlets contre le monde moderne, Péguy, prenant désormais Renan pour cible, lui oppose Pascal : « […] il y a dans ce monument énorme des corps de bâtiment entiers qu’un mot, un seul mot de Pascal […] anéantirait ; je connais les proportions à garder ; je sais mesurer un Pascal et un Renan ; et je n’offenserai personne en disant que je ne confonds point avec un grand historien celui qui est le penseur même » (I, 1432-1433). Pascal est non seulement l’anti-Descartes mais aussi l’anti-Renan, pour Péguy comme pour Brunetière, car Pascal est l’antimoderne même. Du Bos notera encore dans son journal en 1922 : « Ce matin, j’ai essayé de faire sentir à mes élèves l’emploi si remarquable, si totalement anti-moderne que Pascal fait du mot *cœur*, le cœur pour Pascal, est organe de connaissance avant et plus même qu’organe de sensibilité, lorsqu’il dit : c’est par le cœur que nous connaissons les trois dimensions de l’espace[(898)]. »

Pascal, comme Michelet, Rembrandt, Beethoven ou Corneille, est « un de ces hommes essentiels » (*Situation I*, II, 496), un de ces génies qui mettent par terre la métaphysique du progrès, car ils n’ont jamais fait leur temps : « Les œuvres des autres sont telles qu’on voit fort bien comment un homme intelligent, à force d’intelligence, pourrait en faire autant. […] Tous

les gens intelligents que nous connaissons, et cette engeance pullule à Paris en France, haïssent mortellement le génie et les œuvres de génie » (II, 498-499). Les œuvres des génies ne sont pas rendues caduques par l'histoire ; elles illustrent donc l'inanité du progrès.

Opposant la charité à l'esprit comme l'esprit au corps, le long fragment de Pascal sur les trois ordres est cité plusieurs fois par Péguy comme l'antidote de la doctrine moderne : « La distance infinie des corps aux esprits figure la distance infiniment plus infinie des esprits à la charité, car elle est surnaturelle. […] De tous les corps ensemble on ne saurait en faire réussir une petite pensée. Cela est impossible et d'un autre ordre. De tous les corps et esprits on n'en saurait tirer un mouvement de vraie charité, cela est impossible, et d'un autre ordre surnaturel [(899)]. » L'autre fragment auquel Péguy se réfère volontiers est celui, bien connu, qui distingue la connaissance du cœur de celle de la raison : « Nous connaissons la vérité, non seulement par la raison, mais encore par le cœur [(900)]. » À la manière de Pascal, Péguy loue les chrétiens par le cœur, sur le modèle de la « pauvre vieille dame » antimoderne : « Ils en jugent par le cœur comme les autres en jugent par l'esprit » (I, 456).

Un fragment des *Pensées* suffit à condenser tout Bergson et emblématise la rébellion antimoderne contre l'intelligence d'un Sorel ou d'un Péguy : « Le cœur a son ordre, l'esprit a le sien qui est par principe et démonstration. Le cœur en a un autre [(901)]. » Ainsi se séparent les ordres de l'intuition et de la méthode, du cœur ou de la foi et de la raison. L'hérésie moderne tient en entier à la méconnaissance de la vérité de Pascal. Il y a du janséniste en tout antimoderne.

L'adhésion à Pascal pose pourtant un problème à Péguy. La « métaphysique moderne » applique la notion de progrès scientifique et technique à la culture ; c'est pourquoi Péguy la condamne à partir de *Zangwill*. Or cette métaphysique semble avoir la caution de l'auteur du *Traité du vide*, où le progrès était défendu. Péguy en cite plusieurs pages

dans *Un poète l'a dit* en 1907 : « […] non seulement chacun des hommes s'avance de jour en jour dans les sciences, mais […] tous les hommes ensemble y font un continuel progrès à mesure que l'univers vieillit […]. De sorte que toute la suite des hommes, pendant le cours de tant de siècles, doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement » (II, 858). Pascal, son héraut contre Renan, croyait, lui, au progrès, contradiction qui embarrasse Péguy : « […] je ne pouvais pas fuir cet amas de difficultés. Elles sont au cœur même des difficultés qui s'opposent en raison et en réalité à la métaphysique, à la domination du parti intellectuel moderne » (II, 861). Si la thèse moderne se résume dans l'idée que « l'humanité serait comme un seul homme qui vieillit » (II, 865), Pascal « est de l'autre côté », « chez l'adversaire », chez les intellectuels d'aujourd'hui (II, 869).

Toutefois, ce qui vaut dans les sciences ne vaut pas en histoire, où — proposition antimoderne type — tout événement, rappelle Péguy, est unique et imprévisible. Aussi l'application de la loi du progrès à l'homme et à la culture provient-elle d'« une sorte de déviation, de déraillement qui s'est produit chez les modernes, une dérivation des propositions qui sont dans ce texte de Pascal ». Il s'agit d'« une mauvaise, une fausse interprétation, une extension abusive » du progrès scientifique (II, 862). Contre la doctrine moderne qui veut qu'une nouvelle métaphysique annule la précédente, Péguy fait valoir que chaque métaphysique ajoute une voix au concert humain. Pour sauver Pascal de la relecture que font de lui les modernes, qui invoquer sinon Bergson ?

BERGSON INSTRUMENTALISÉ

L'usage que Péguy fit de Bergson contre les modernes relève du détournement amical, car il dégagea de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* et de *Matière et Mémoire*, ouvrages fondés sur des faits de

psychophysiologie, de quoi réfuter la métaphysique du progrès en histoire. Au cours de Bergson au Collège de France, auquel il assistait avec Sorel, Péguy voyait « de tout, excepté des universitaires », et en concluait : « Il faut croire que tous les professeurs de Paris ont classe à la même heure » (*Personnalités*, 1902, I, 937). Bergson souffrit de l'hostilité de la Sorbonne ; Péguy, qui se voyait lui aussi comme une victime de la Sorbonne, trouva dans l'identité de leur adversaire une justification suffisante pour appliquer le bergsonisme à sa critique du « monde moderne ». Rappelant en 1913 que l'Université avait écarté le philosophe, il devait encore souligner que « ce que l'on ne pardonne pas à Bergson, c'est d'avoir brisé nos fers » (*L'Argent suite*, II, 959), à savoir l'esclavage de l'idéologie moderne. La dette de Péguy et de tous les antimodernes est à cet égard considérable : « Un homme vint. Et instantanément il vit où était ce plateau de Pratzen [(902)]. Instantanément il vit où était la clef de cette énorme position, la position de cette longue bataille » (*Note conjointe sur M. Descartes*, 1914, III, 1439). Fût-ce au prix de contresens, Bergson, nouveau Pascal, moderne antimoderne, leur servit d'éclaireur dans la lutte contre le moderne.

Péguy instrumentalisa Bergson ; il déplaça ses idées de la philosophie à la sociologie et à l'histoire, à « l'action politique et sociale », comme l'observera le philosophe lui-même, regrettant que Péguy ait reproduit la fin de l'*Introduction à la métaphysique* dans les *Cahiers de la quinzaine* en 1903 [(903)]. Dès 1900, il dressa Bergson contre son condisciple Jaurès, en se réclamant de la pensée esthétique souple du philosophe pour contester la dialectique sociologique de l'homme politique dans une conférence sur *L'Art et le Socialisme* : entre le talent et le génie, suggérait Bergson à ses élèves de l'École normale supérieure, il n'y a pas une différence de quantité, mais de qualité, comme une autre nature (*Réponse brève à Jaurès*, 1900, I, 571). Se fondant sur l'analyse des rapports entre l'expérience et le langage dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, Péguy

opposait déjà le réalisme au déterminisme et le mobilisme au monisme, afin de critiquer la conception positiviste de la science : « L'humanité n'est pas un capitaliste avare qui entasse et superpose, monceau à monceau, strates sur strates, les trésors accumulés d'un savoir mort » (*Casse-cou*, 1901, I, 715). Bergson lui servait à exposer le déterminisme de Jaurès, à dénoncer la métaphysique du parti intellectuel, à opposer la multiplicité et la liberté à l'idée du progrès : « Je n'éprouve aucun besoin d'unifier le monde. Plus je vais, plus je découvre que les hommes libres et que les événements libres sont variés » (I, 711). À toute approche universelle, Péguy objecte, comme Sorel, que la révolution est irruption du nouveau ; il insiste sur la nouveauté de chaque moment de l'expérience et souligne l'importance de la mémoire, ignorée des intellectuels, en face de l'histoire. Péguy transpose délibérément de l'individu à la collectivité, du psychologique au sociologique, l'argumentation des deux premiers ouvrages de Bergson. Comme il le rappellera dans la *Note conjointe*, « la révolution bergsonienne est partout, […] elle ne commande pas seulement la psychologie », mais introduit la liberté également « en morale et en économique et en civique et en métaphysique » (III, 1421-1422).

Dans les *Situations*, où le combat contre la métaphysique moderne s'exacerbait en 1906 et 1907, c'était toujours en termes bergsoniens : « Ce serait commettre l'erreur la plus grossière et proprement la plus barbare que de s'imaginer que, en matière de métaphysique, il y aurait, et il n'y aurait que, une succession linéaire de métaphysiques ainsi définie, soit linéaire discontinue, en ce sens que chaque métaphysique suivante anéantirait, annulerait chaque métaphysique précédente, la mettrait à zéro, […] soit linéaire continue en ce sens que chaque métaphysique suivante assumerait pour ainsi dire, absorberait sa précédente, s'en nourrirait par épuisement » (*Situation III*, 1907, II, 655). Un penseur ne rend pas ses prédécesseurs caducs ni redondants. On trouve le même débat dans *Sodome et Gomorrhe II* de Proust, où le narrateur réfute la conception de l'art de la jeune

marquise de Cambremer, bas-bleu néolâtre, qui croit que Debussy élimine Wagner, et Monet Manet : « Parce qu'elle se croyait "avancée" et (en art seulement) "jamais assez à gauche", elle se représentait non seulement que la musique progresse, mais sur une seule ligne, et que Debussy était en quelque sorte un sur-Wagner, encore un peu plus avancé que Wagner. » Chaque penseur ajoute au contraire une voix au concert humain : « La voix qui manque, manque, et nulle autre, qui ne serait pas elle, ne peut ni la remplacer, ni se donner pour elle » (II, 658).

Il n'y a donc pas de progrès ni même d'histoire : « Une métaphysique, une philosophie, un art, un peuple, une race, une culture est au contraire de l'ordre de l'événement. C'est un événement, qui arrive, ou qui n'arrivait pas, que l'on fait, qui se fait, ou qui ne se fait pas » (II, 664). L'individu, Pascal par exemple, est unique et irremplaçable, et le bergsonisme permet de réfuter le lansonisme, qui propose de lire Pascal dans l'histoire, de le réduire à des causes contextuelles.

Plus tard, Péguy empruntera de même à la durée bergsonienne de quoi repousser la conception positiviste de l'histoire comme linéarité, continue ou discontinue. Le récit historique, fait de développements et de dialectiques, ou de tournants et ruptures, est inadéquat face à la mobilité hétérogène et imprévisible de la durée réelle, telle que Bergson la décrit. Ainsi parle Clio : « Le fait est que moi l'histoire je ne saisis pas les mouvements. Oh non, non, pas les mouvements. Voyez-vous, moi l'histoire je ne suis pas bergsonienne. Il y en a assez de dames qui sont bergsoniennes. Il y a assez de dames sans moi qui sont bergsoniennes. Je ne veux pas faire une dame bergsonienne de plus. Cela irriterait encore Benda. […] moi je suis une dame de l'enregistrement. Il me faut un guichet, un petit guichet et des cadres » (*Dialogue I*, 1912, III, 667-668). L'image admirable de l'histoire comme « dame de l'enregistrement » derrière son guichet, c'est toujours la faillite du *tout fait* devant le *se faisant*.

Péguy utilisera jusqu'au bout Bergson, déviant ses concepts vers l'histoire pour contrer la métaphysique du progrès : « Sur votre escabeau tout le monde y monte. […] *C'est le progrès*, comme ils disent. Mais moi je sais qu'il y a un tout autre temps, que l'événement, que la réalité, que l'organique suit un tout autre temps, suit une durée, un rythme de durée, constitue une durée, réelle, est constitué par une durée, réelle, qu'il faut bien nommer la durée bergsonienne, puisque c'est lui qui a découvert ce nouveau monde, ce monde éternel » (*Clio*, III, 1033-1034). Certes, Bergson parlait du temps psychophysiologique, non du temps de l'histoire, mais l'image de l'escabeau, renouvelant celle des évangélistes sur les épaules des prophètes aux vitraux de la cathédrale de Chartres, efface le malentendu.

Reste qu'il arrive à Péguy, toujours dans *Clio*, infidèle à la pensée de la vie comme mouvement qui devait conduire Bergson vers l'élan vital et *L'Évolution créatrice* (1907), d'opposer non plus la mobilité mais bien le vieillissement au progrès, et donc de verser à son tour dans un système et une explication unique du monde par la décadence : « La durée réelle, mon ami, celle qui sera toujours nommée la durée bergsonienne, la durée organique, la durée de l'événement et de la réalité implique essentiellement le vieillissement. Le vieillissement est essentiellement organique. […] Naître, grandir, vieillir, devenir et mourir, croître et décroître, c'est tout un ; c'est le même mouvement » (III, 1034-1035). S'emportant contre le dogme du progrès, l'antimoderne risque à tout moment de lui substituer le dogme de la décadence. Péguy attaque les modernes au nom d'une conception non linéaire du temps qu'il emprunte à Bergson, mais Péguy tend à mettre à la place de la linéarité du progrès la linéarité de la décadence : « Il y a une déperdition perpétuelle, une usure, un frottement, un *irréversible* qui est dans la nature même, dans l'essence et dans l'événement, au cœur même de l'événement. D'un mot il y a le vieillissement » (*Clio*, III, 1032). Se résolvant peu à peu au principe de la décadence, son adaptation du

bergsonisme contredit la pensée du maître et n'est peut-être plus authentiquement antimoderne.

Péguy ne cachait d'ailleurs pas sa désapprobation de la notion de l'élan vital. Dans *Clio*, l'histoire proclame pour sa part : « […] j'en suis restée à l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* » (III, 1204). Si Péguy reprend à son compte le caractère irréversible de la durée bergsonienne, « la loi même de l'écoulement du temps et pour parler bergsonien de l'écoulement de la durée, cette vieille, cette totale, cette universelle loi de l'irréversibilité » (*Clio*, III, 1068), il lui donne désormais une direction contraire à l'élan vers lequel tendait Bergson dans *L'Évolution créatrice* : « Le Temps, poursuit Péguy, porte sa faux toujours sur *la même* épaule, dit l'histoire. Et en un certain sens il moissonne toujours dans le même sens. […] En ce sens-là on perd toujours et on ne gagne jamais. C'est une loi unilatérale par excellence. C'est la loi même de l'unilatéralité. En ce sens-là tout se perd et rien ne se gagne. En ce sens-là tout se perd, et, on l'a dit, *rien ne se crée* » (III, 1068-1069).

Le pessimisme historique de Péguy lui interdisait d'approuver la conversion progressive de Bergson, à partir de *L'Évolution créatrice*, à une vision du temps comme croissance et développement. Péguy le redira nettement dans ses dernières pages en défense de Bergson, *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne*, laissées inachevées en août 1914 : « C'est toujours le même système de l'irréversibilité et de la dégradation continue. On perd toujours. On ne gagne jamais » (III, 1307). Il tourne ainsi le dos à l'interprétation chrétienne du bergsonisme, dont Bergson lui-même devait convenir que *L'Évolution créatrice* avait développé les virtualités contenues dans les premiers ouvrages [(904)].

S'il ne cessa jamais de juger Bergson seul fidèle aux trois ordres de Pascal parmi les philosophes modernes, il s'en prit dès sa parution à *L'Évolution créatrice* comme « métaphysique de notre temps », c'est-à-dire sacrifiant trop au moderne. Parmi les métaphysiques contemporaines, des

« unes qui sont modernes et qui sont naturellement mauvaises », il distinguait alors « une autre qui est bonne, qui naturellement n'est point moderne » (*Un poète l'a dit*, 1907, II, 810). Mais celle-ci, à savoir le bergsonisme, n'était pas sans subir l'influence des modernes, car « de ce qu'elle est contemporaine des modernes [elle] vient précisément de recevoir […] quelques atteintes, quelques commencements de contamination ». Elle restait grande, cependant, car elle seule n'ignorait pas « cette grande séparation, cette grande répartition en trois ordres […] infiniment écartés, éloignés, hétérogènes qui fait une des grandes sources et des plus grandes régulations du christianisme et de la vie chrétienne ». Image inversée de Renan, également ambigu et complexe, moderne mais aussi subrepticement et opiniâtrement antimoderne, Bergson se révélait peu à peu à la fois antimoderne par sa méfiance de l'intelligence conceptuelle, et moderne par son optimisme créateur.

Le revirement moderne que Péguy reprochait au Bergson de *L'Évolution créatrice* s'entend de deux manières : Bergson revenait au monisme (un principe d'explication unique du réel, comme chez Jaurès, que Péguy réfutait naguère à l'aide de Bergson), et il retrouvait une forme de croyance au progrès indéfini. La lecture de Péguy n'était pas incorrecte, car l'élan vital assurait en effet ces deux inflexions. À l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* et à *Matière et Mémoire*, livres de philosophie « vraie, infiniment plus que vraie, réelle », qu'il avait aimés dans sa jeunesse, Péguy opposait, maintenant que cette philosophie était reconnue, qu'elle était passée du *se faisant* au *tout fait*, le dernier ouvrage : « Nous aurons à nous demander s'il n'y a point des parties de *L'Évolution créatrice* qui sont seulement vraies. Qui ne sont malheureusement que vraies » (II, 887). Vraies et non réelles ; relevant donc de l'esprit mais non du cœur, de l'intelligence et non de l'intuition. C'est la démarche scientifique qui substitue le *vrai*, moins apparent et plus rationnel (« comme si »), au *réel* apparent : elle est « substitution au *réel apparent* d'un *vrai moins apparent*,

et un peu plus rationnel, […], que nous continuerons à nommer le *vrai scientifique »* (*Brunetière*, 1906, II, 627). Or Péguy jugeait cette substitution du *vrai* au *réel* illégitime s'agissant de l'homme : « La métaphysique aussi est de l'homme et de l'humanité. Et sans doute même elle en est le propre » (II, 629). Péguy se sent abandonné dans son combat contre les modernes par le maître qui lui avait prêté ses armes et qui semble passer à son tour du côté des adversaires, sans qu'il soit possible, comme dans le cas de Pascal et du progrès, de faire la part des choses.

La religion du réel appartient à toute définition de l'antimoderne : c'était elle qui conférait au bergsonisme son efficacité contre la science. Or *L'Évolution créatrice* suggérait que le Bergson critique avait passé le relais à un Bergson positif, sacrifiant à son tour l'intuition au concept. Péguy, qui ne reconnaissait plus son maître, écrivit à Maritain le 24 mai 1907 : « À certains égards et dans certaines parties, notamment sur le livre de Bergson, je suis dans votre sens non seulement beaucoup plus que vous ne le croyez, mais beaucoup plus que vous n'y êtes vous-même. Je vous réserve peut-être des surprises[(905)]. » Aveu de complicité contre Bergson auquel Maritain répondit qu'« une métaphysique, dès qu'elle dogmatise (& c'est ce qui distingue absolument le dernier livre de Bergson des deux premiers), doit commencer par Dieu ». Dans la même lettre, Maritain mettait en avant son propre projet de « remplacer la mythologie transformiste par le dogme du péché originel, qui n'explique pas seulement l'homme (ici il n'y a rien à ajouter à Pascal) mais toute la nature[(906)] ». Contre l'élan créateur, Maritain, ancien disciple enthousiaste de Bergson, penchait vers l'explication de la vie — de l'homme et de la nature — par le péché originel. L'allusion à Pascal, ici moins précurseur de Bergson que rempart contre le nouveau Bergson moderne, confirme l'affinité de l'antimoderne et du janséniste, sans espérance en ce monde : « […] mon cher Jacques, […] il y a au moins *un* monde futur où il ne pénétrera pas un atome de moderne. Ni modernité, ni modernisme », écrit Péguy dans un texte inédit de 1908.

L’aparté s’adresse à Maritain, à qui il avait confié au début de 1907 son retour à la foi (*Deuxième élégie XXX*, II, 958).

La réaction commune de Péguy et de Maritain à *L’Évolution créatrice* clarifie le différend qui sépara Péguy de Bergson entre 1907 et 1914. Non que Péguy s’en tînt au mobilisme du premier Bergson face à l’élan vital du second, car il penchait, lui, de plus en plus vers le système inverse, tout aussi moniste que celui qu’il reprochait à Bergson : la dégradation inévitable — ou le péché originel, comme dit nettement Maritain — règle la vie. C’est la loi générale, au moins à partir de *Notre jeunesse*. Ainsi parle encore l’histoire dans *Clio* : « […] tout le temporel est véreux, mon pauvre ami […]. Telle est ma profonde blessure, ma blessure temporelle, ma blessure éternellement temporelle » (*Clio*, III, 1017).

Après 1907, Péguy soupçonna Bergson de ménager les modernes : « Bergson est entré à l’Académie parce qu’il a fait la paix avec la Sorbonne », écrira-t-il encore à Joseph Lotte en février 1914 **(907)**. Or Maritain devait lui-même se détourner de plus en plus des *Cahiers* à partir de 1911 pour s’appliquer à la réfutation du bergsonisme, ce que Péguy interpréta également comme un retour vers la Sorbonne : « […] je n’aime pas les catholiques qui pactisent avec la Sorbonne. […] Puis-je avertir les thomistes qui ont trouvé bon accueil en Sorbonne qu’on les aime contre quelqu’un, et que ce n’est point si je puis dire pour les beaux yeux de saint Thomas que la Sorbonne s’est subitement senti des tendresses pour la philosophie thomiste » (*L’Argent suite*, 1913, III, 958). Éloigné de Bergson, lâché par Maritain, Péguy se rapprocha alors de Benda, qui avait hérité de la chaise de Sorel dans la boutique, et il accueillit même dans les *Cahiers* un pamphlet de Benda contre Bergson en 1913, avant de virer de bord une dernière fois.

Les attaques conjointes de la Sorbonne et de l’Église contre Bergson ne cessaient pas ; elles se multiplièrent même à l’occasion de l’élection de Bergson à l’Académie française en février 1914. Péguy, surmontant ses

réserves, consacra alors les derniers mois de sa vie à la défense du philosophe sur deux fronts (pour ne rien dire des antisémites de l'Action française, déchaînés par l'élection à l'Académie) : contre les dévots et contre les rationalistes, représentés par les deux anciens disciples du philosophe retournés contre lui, compagnons de Péguy avec lesquels celui-ci conserva longtemps des rapports compliqués : Maritain et Benda. Après Sorel et Bergson, Péguy antimoderne passe par la réfutation de Benda et de Maritain, à qui il répliqua successivement dans *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne* et dans *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne*, et qu'il accusa tour à tour de rechuter dans la métaphysique moderne, faute d'avoir véritablement compris Bergson, ou voulu le comprendre.

BENDA, L'« ANTI-BERGSON »

Centralien démissionnaire, licencié d'histoire, rentier, dilettante, mondain, cousin de Mme Simone, actrice en vogue et belle-fille du président de la République Casimir-Perier — dans le salon de laquelle il fréquentait le Tout-Paris —, Julien Benda (1867-1956) s'embarqua tout de go dans l'affaire Dreyfus. Philosophe à ses heures, bientôt bergsonien par dreyfusisme déçu et lié à Sorel — « Avez-vous lu le dernier Bergson ? N'est-ce pas un enchantement ? », écrit-il à Daniel Halévy en 1907 [(908)] —, puis reconverti au rationalisme — « rationaliste absolu », comme il se définira lui-même [(909)] —, et improbable défenseur de la tradition universitaire, il se mua en censeur brutal de son ancien maître, attaqué comme un ennemi des Lumières, et mérita le surnom d'« anti-Bergson ». À partir de 1907 proche de Péguy, qui se brouilla avec Sorel à propos de l'échec, qu'il lui attribuait, du roman de Benda, *L'Ordination*, au prix Goncourt en 1912 [(910)], il succéda à Sorel sur la chaise de la boutique. Après

un premier ouvrage déjà agressif, *Le Bergsonisme ou une philosophie de la mobilité* (Mercure de France, 1912), il se déchaîna dans *Une philosophie pathétique*[(911)], où d'entrée de jeu le bergsonisme était traité de « boulangisme intellectuel[(912)] ». Or Péguy publia l'opuscule dans les *Cahiers de la quinzaine* en novembre 1913, avant de se réconcilier avec Bergson, malmené par *L'Action française* à l'occasion de son élection à l'Académie française en février 1914, puis de réfuter Benda en avril 1914 dans *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne*, où cette formule sans appel ouvrait l'un des premiers alinéas : « Il ne faut pas dire que le bergsonisme soit une philosophie pathétique » (III, 1247). Coutumier des équivoques et revirements de ce genre, Péguy avait publié *Apologie pour notre passé* d'Halévy dans les *Cahiers* en avril 1910, puis lui avait répliqué dans *Notre jeunesse* en juillet.

Benda, « critique acharné de sévérité absolue », comme le qualifie Péguy (III, 1283), s'en prenait en termes étroits à l'irrationalisme supposé de Bergson, à sa méfiance de la science et de l'intelligence, car « la haine de l'Intelligence est un des caractères essentiels de nos modernes[(913)] », jugeait-il, appelant péjorativement « nos modernes » les bergsoniens et surtout les bergsoniennes qu'il fréquentait dans les salons parisiens. Il imputait les succès du bergsonisme à la promesse d'un absolu, la croyance au seul mouvement, au pur devenir, à la liberté vivante. Au passage, il ne manquait pas de se venger de Sorel, représentant du *« figarisme philosophique »* défini comme une « espèce de bouillonnement d'affirmations stridentes, aussi gratuites que péremptoires, aussi fausses qu'amusantes, sur les sujets les plus complexes »[(914)]. Le tout pour conclure tout aussi carrément que, « de même que le cartésianisme aura été la philosophie d'une aristocratie », au sens d'une « société éprise ou du moins révérente des seuls états de la raison », « le bergsonisme est rigoureusement la philosophie d'une démocratie », au sens d'une « société en quête du seul sentir »[(915)]. Benda défendait-il, à la manière de Renan,

une aristocratie intellectuelle contre les excès de l'individualisme induit par la démocratie ? Il semblait plutôt se faire l'avocat, entre aristocratie et démocratie, d'une troisième voie : la République, Troisième du nom.

Même si Benda n'y est jamais cité, la première *Note* de Péguy le vise d'un bout à l'autre, lui reprochant de « vouloir avoir raison contre » Bergson : « C'est une marque de grande grossièreté, (en philosophie), que de vouloir avoir raison ; et encore plus, que de vouloir avoir raison contre quelqu'un » (III, 1270). Ou, comme le dira la seconde *Note* : « En de telles matières, il ne s'agit point tant de vaincre. Il s'agit de s'être bien battu » (III, 1338). « Grossièreté » philosophique de Benda, qui dresse Descartes contre Bergson, comme si tous deux ne faisaient pas partie du concert humain ; qui les réduit l'un et l'autre à leur plus simple expression et les entend mal ; qui confond l'intellectualisme, que Bergson met en cause, avec l'intelligence, et encore la raison avec la pensée abstraite, ou avec la conscience. Péguy corrige la conception trop mathématique de l'intelligence que se fait Benda en invoquant une fois de plus Pascal et Bergson, c'est-à-dire la pluralité des ordres : « […] la raison n'est pas la sagesse et ni l'une ni l'autre n'est pas la logique. Et les trois ensembles ne sont pas l'intelligence. Ce sont trois, — et quatre, — ordres, ce sont trois, — et quatre, — royaumes, et il y en a beaucoup d'autres » (III, 1246).

Face à Bergson, Benda se révèle ainsi prisonnier de la métaphysique moderne, qui compartimente la pensée ; il n'a pas compris la « révolution de l'intérieur » accomplie par le bergsonisme et reste dans une logique du déplacement, revient au *tout fait*, au prêt-à-penser, oppose le pathétique « au logique, ou au mathématique, ou au scientifique, ou au rationnel » (III, 1247). Et Péguy de rappeler l'exigence de l'*Introduction à la métaphysique*, dans une heureuse formule : « La philosophie bergsonienne veut que l'on pense sur mesure et que l'on ne pense pas tout fait » (III, 1255). Contre Benda, Péguy a beau jeu de montrer que Bergson ne hait pas l'intelligence mais la libère, l'assouplit, la dilate à la rencontre de la réalité, et qu'il serait

plus juste de parler d'anticonceptualisme que d'anti-intellectualisme à son propos.

La *Note* vise à dénier l'opposition de Bergson et de Descartes : « Le bergsonisme aussi est une méthode pour bien conduire sa raison. […] Le bergsonisme n'a jamais été ni un irrationalisme ni un antirationalisme » (III, 1273-1274). Ainsi Bergson n'a pas plus dépassé Descartes que Descartes ne permet de réfuter Bergson : « […] le cartésianisme a consisté à remonter la pente du désordre, […] le bergsonisme a consisté à remonter la pente du tout fait » (III, 1271). Et le *tout fait* est encore plus incompatible avec la religion du réel que le désordre. Même si Péguy ne s'en prend jamais nommément à Benda, le ton est définitif.

Que Benda ait tiré argument d'une prétendue alternative du cartésianisme et du bergsonisme, cela explique que Péguy, poursuivant la défense du philosophe après sa mise à l'Index en juin 1914, au risque d'inquiéter Rome sur son propre compte, se soit à la veille de la guerre lancé dans une nouvelle *Note conjointe sur M. Descartes et le cartésianisme*. Y mettant aux prises « le seul adversaire de Bergson qui sache de quoi on parle » — description avantageuse de Benda — et « le seul bergsonien qui sache aussi de quoi on parle » — description plus fidèle de lui-même — (III, 1283), ou encore un juif et un chrétien, tous deux quadragénaires, tous deux mélancoliques, il entendait établir derechef, contre Benda, l'affinité essentielle de Bergson et de Descartes. De fait, c'est l'autre adversaire de Bergson, l'autre ancien compagnon de Péguy, Maritain qui est principalement réfuté dans la *Note conjointe*.

MARITAIN, ANTIMODERNE, ULTRAMODERNE OU MODERNE

Jacques Maritain (1882-1973) devait réunir en 1922 sous le titre *Antimoderne* une série d'études publiées depuis 1910, contemporaines de sa

« guéri[son] du bergsonisme ». Il précisait : « Ce que j'appelle ici *antimoderne*, aurait pu tout aussi bien être appelé *ultramoderne*[(916)] », en l'occurrence la doctrine thomiste, convoquée comme rempart contre l'hérésie moderne ou moderniste, notamment bergsonienne : « *Antimoderne* contre les erreurs du temps présent, elle [la doctrine thomiste] est *ultramoderne* pour toutes les vérités enveloppées dans le temps à venir[(917)]. » Entre l'antimoderne et l'ultramoderne comme réunion des extrêmes, c'était donc Bergson que Maritain qualifiait de moderne, conformément à la censure de Rome. De tout le groupe des *Cahiers*, Maritain est le seul à revendiquer l'épithète d'« antimoderne », mais contre Bergson, modèle de la résistance au monde et à la métaphysique modernes selon Péguy. Si celui-ci a pu juger en 1907 que *L'Évolution créatrice* était contaminée par le moderne, en 1914, contre Benda et Maritain qui se sont retournés contre leur maître, Bergson incarne de nouveau pleinement l'antimoderne à ses yeux. Les choses ne sont pas simples, comme Péguy le serine dans la *Note conjointe* : « Pour nous modernes », répète-t-il, conscient de sa propre appartenance fatale au monde moderne qu'il condamne par ailleurs.

Maritain, élevé dans le culte de la république par sa mère, la fille de Jules Favre — modèle même de la mystique républicaine —, protestant, compagnon de Péguy au cours de Bergson à partir de 1901-1902, éditeur du *Salut par les Juifs* de Léon Bloy en 1906, converti au catholicisme la même année avec Raïssa, sa femme, « dauphin » de Péguy aux *Cahiers* et confident de sa conversion en 1907, s'écarta du bergsonisme à partir de 1908 et se brouilla avec Péguy en 1911, après la publication du roman de Benda, *L'Ordination*, qu'il renvoya aux *Cahiers*. De même que Massis, qui se transporta du bergsonisme à l'Action française entre 1910 et 1913, l'anti-intellectualisme critique de Bergson l'avait séduit comme libération de la Sorbonne néo-kantienne — du positivisme, du déterminisme, de l'associationnisme, de l'intellectualisme, du matérialisme, suivant la

ritournelle de Péguy —, avant qu'il ne rejette le bergsonisme quand celui-ci produisit, dans *L'Évolution créatrice*, une doctrine positive. Cet ouvrage, où certains catholiques virent une voie moderne vers Dieu et un moyen de la renaissance religieuse, l'éloigna d'une pensée qui exaltait l'intuition sensible au détriment de la raison, d'une façon qu'il jugeait incompatible avec le rôle confié à l'intellect par le christianisme et particulièrement le thomisme. Il se jeta alors dans la controverse contre Bergson, et ses conférences à l'Institut catholique de 1913, publiées dans *La Philosophie bergsonienne* en octobre 1913 [(918)], autrement argumentées que les diatribes de Benda — « dont l'ambition d'avilir constitue tout le talent [(919)] » —, influèrent sur la mise à l'Index de l'œuvre du philosophe le 1er juin 1914 [(920)].

Revenant en 1929 sur sa rupture avec Bergson, il blâmait encore l'attrait que le « modernisme » bergsonien avait exercé sur la jeunesse catholique après 1907 : « C'était l'époque où beaucoup de jeunes prêtres n'avaient à la bouche que le devenir et l'immanence, la transformation évolutive des expressions de la foi, la prismatisation de l'ineffable à travers des formules dogmatiques toujours provisoires et déficientes, les méfaits de toute connaissance abstraite, l'impuissance de la raison "conceptuelle" ou "notionnelle" à établir les vérités suprêmes d'ordre naturel […]. Le mépris de l'intelligence passait pour le commencement de la sagesse, et devenait axiomatique [(921)]. » Le bergsonisme incitait à concevoir la croyance comme une expérience intuitive et non plus comme l'acceptation rationnelle d'une vérité révélée : « La doctrine bergsonienne conduirait peu à peu et infailliblement à regarder la foi comme étant par essence une "expérience interne" et sensible, et non comme l'adhésion de l'intelligence sous l'influence de la volonté mue par la grâce, à la vérité révélée [(922)]. » La critique bergsonienne de la raison risquait d'entraîner que les doctrines de l'Église ne fussent plus considérées comme des vérités éternelles mais

comme « l'expression momentanée et indéfiniment améliorable d'un certain sentiment religieux en évolution [(923)] ».

D'où la vigoureuse réprobation de Maritain, défenseur du néo-thomisme : « […] il n'y a pas de conciliation, il n'y a pas de paix possible entre la philosophie chrétienne et les ennemis de l'intelligence [(924)] », ou bien : « […] une philosophie qui blasphème l'intelligence ne sera jamais catholique [(925)]. » Distinguant « bergsonisme de fait » et « bergsonisme d'intention », Maritain ne niait pas les intentions spirituelles de Bergson dans *L'Évolution créatrice*, mais, comme devait le remarquer beaucoup plus tard Jean Guitton, ce ne fut pas avant Vatican II que l'Église admît de concevoir la foi en termes « modernistes ». Maritain ne tolérait rien de tel : « Si l'on a quelque droit de supposer que les intentions ou les désirs les plus profonds de M. Bergson allaient vers la philosophie chrétienne, il faut reconnaître que la philosophie bergsonienne, telle qu'elle est, est absolument, radicalement incompatible avec la philosophie chrétienne [(926)]. » Bergson était donc jugé coupable d'encourager l'hérésie : « Elle [la philosophie bergsonienne] conduit, inévitablement, au modernisme [(927)]. »

La mise à l'Index des œuvres de Bergson, quelques mois après la publication de l'ouvrage de Maritain, suscita l'incompréhension de Péguy : « […] je ne sais pas bien ce que c'est que l'index. Et même je ne le sais pour ainsi dire pas du tout » (III, 1464). Péguy n'était pas attaché à l'Église comme doctrine ni institution — on lui reprochait que ses enfants ne fussent pas baptisés —, mais comme incarnation d'une mystique. Du coup l'hérésie moderniste lui semblait insignifiante auprès de la disparition de la charité dans le monde moderne, y compris dans l'Église : « Pour un peu Péguy accuserait Rome elle-même, sinon du modernisme intellectuel de quelques-uns de ses fils indociles, du moins du modernisme moral, civique [(928)] », écrivait non sans justesse en avril 1914 un abbé Boulin, qui citait les pages de *Notre jeunesse* sur le « modernisme de cœur » de l'Église et doutait que

l’antimodernisme de Péguy pût jamais coïncider avec un retour authentique à la tradition de l’Évangile capable de le transmuer en ultramodernisme à la Maritain.

Prenant la défense de Bergson au printemps de 1914 dans la *Note conjointe*, Péguy faisait du néo-thomisme de Maritain la dernière variante de la métaphysique moderne. Maritain, après avoir reconnu la contribution critique du bergsonisme à la réfutation du déterminisme, retombait dans l’erreur moderne en croyant pouvoir l’assimiler pour le dépasser. Suivant Péguy, Maritain revenait, après et malgré Bergson, à une conception spatiale du temps, déniait la liberté du « présent présent » et lui substituait la sécurité du « présent passé », du « présent historique » (III, 1409). Or « cette confusion du présent au passé, cette réduction du présent au passé était la colle qui faisait tenir le déterminisme, et le matérialisme, et l’intellectualisme » (III, 1412). Bergson avait libéré le présent, montré que « le présent est le présent », et non pas un « futur antérieur » : « Un homme vit que le présent n’était point l’extrême rebord du passé du côté de la récence, mais l’extrême rebord du futur du côté de la présence » (III, 1440). Par là, « il nous fait littéralement retrouver le point de chrétienté […]. Car il nous remet dans le précaire et le transitoire » (III, 1444). Loin d’assimiler et de dépasser Bergson, en vérité Maritain l’annulait et revenait à la métaphysique dont la révolution bergsonienne l’avait libéré.

Péguy résumait l’argumentation de Maritain en ces termes : « Nous concédons que Bergson a déblayé le monde moderne. Nous déblayons Bergson. Il ne reste plus que nous » (III, 1445). Ou encore : « Bergson a déblayé l’intellectualisme et le matérialisme, le mécanisme et l’associationnisme, le déterminisme et en somme l’athéisme. Il a d’ailleurs eu tort de déblayer l’intellectualisme. Nous nous déblayons Bergson. Il ne reste que nous » (III, 1446). Maritain voulait lui aussi « avoir raison contre » Bergson, à sa manière, non pas avec Descartes, comme Benda, mais avec saint Thomas. Il se rendait par là coupable non seulement

d’ingratitude mais surtout d’incohérence. Sa compréhension du bergsonisme se révélait insuffisante — « […] ils ne sont pas assez bergsoniens et leur conception n’est pas assez une conception bergsonienne » (III, 1447) —, il se situait non pas au-delà mais en deçà de Bergson, puisqu’il lui échappait que celui-ci avait rendu vaine la logique du dépassement de l’ancien, assimilée par Péguy à un « tour de passe-passe » : « […] c’est une conception de joueurs de dominos. Le monde moderne a mis le double six. Bergson a mis le six et le blanc. Et eux ils mettent le double blanc. Et encore c’est une conception de joueurs de dominos dans un jeu de dominos où on retirerait les anciens à mesure que l’on mettrait les nouveaux » (III, 1448).

Bref, Maritain était lui aussi un moderne : « Ils ne voient pas en bergsoniens, c’est entendu, mais ils ne voient pas non plus en chrétiens : ils voient en modernes » (III, 1448). Pour Péguy, Maritain était le moderne, non Bergson, qui, en face de l’adversaire, que ce fût Benda ou Maritain, retrouvait sa grâce d’antimoderne. Péguy faisait désormais taire ses réserves face au second Bergson, le Bergson positif qui aurait succédé au Bergson négatif, car « cette distinction préliminaire du négatif et du positif est intellectuelle elle-même, elle est vaine » (III, 1451-1452). Non seulement la thèse de Maritain n’était pas chrétienne, car elle évitait le « présent présent » dans sa liberté et sa précarité — « Le monde moderne tout entier est un monde qui ne pense qu’à ses vieux jours », à l’argent, à l’épargne, à la retraite (III, 1420) —, mais elle est moderne, car elle pense pouvoir rendre caduc celui qui a aboli la dialectique de l’ancien et du moderne.

La *Note conjointe*, inachevée en août 1914, parut dans la *NRF* en 1919, et la préface d’*Antimoderne* fut en 1922 la réponse de Maritain à Péguy, qui l’avait taxé de moderne. Leurs positions semblent voisines du point de vue du diagnostic. Maritain professe la même hostilité que Péguy au progrès comme oblitération des anciens, depuis la Renaissance, la Réforme et Descartes : « […] la manière de philosopher des modernes, parce qu’elle

implique dès le principe le mépris de la pensée des générations précédentes, doit être appelée *barbarie intellectuelle*[(929)]. » Péguy parlait, lui, de la « barbarie moderne », identifiée à la métaphysique du progrès. « L'intellectualité et la spiritualité accusent depuis la Renaissance une baisse considérable[(930)] », poursuivait Maritain, versant de l'antiprogressisme à l'observation de la décadence comme témoignage du péché originel, décadence surmontable exclusivement par la foi chrétienne. Maritain et Péguy s'étaient accordés pour penser que Bergson ne représentait plus absolument l'antimoderne dans *L'Évolution créatrice*, mais la même prémisse conduisait Maritain à croire pouvoir dépasser le bergsonisme, dernière métaphysique moderne, par un retour à saint Thomas qui serait un saut en avant — l'antimoderne comme ultramoderne —, tandis que Péguy, non sans équivoque et après avoir donné un moment la main aux critiques de Bergson, vint à la rescousse du philosophe en 1914. Dans la *Note conjointe*, plus trace de décadentisme mais une énergie entêtée. Bergson se révèle véritablement ou réellement antimoderne face à des adversaires — Benda, Maritain, non la Sorbonne ni l'Action française, qui n'intéressent plus ou pas beaucoup Péguy —, anciens alliés qui renient Péguy lui-même en dénonçant Bergson, après l'avoir accompagné pour un temps dans le combat des *Cahiers* contre le monde moderne.

*

Sorel, Benda, Maritain, Massis, tous s'étaient éloignés de Péguy en 1914, tandis qu'il revenait lui-même à Bergson, sans oublier leur différend depuis *L'Évolution créatrice*. Bergson : évidemment moderne par sa curiosité de la science ; mais antimoderne, ou perçu comme tel, par son refus du déterminisme ; mais aussi anti-antimoderne par son optimisme croissant. Benda et Maritain : antimodernes tant qu'avec Péguy ils militaient contre la métaphysique du progrès ; mais modernes lorsqu'ils

prétendent avoir raison de Bergson, assimiler et dépasser le bergsonisme. Reste Péguy, probablement le seul authentique antimoderne, antimoderne jusqu'au-boutiste, malgré ses bouffées de décadentisme désespéré ; le seul qui puisse dire « nous modernes » tout en dénonçant le moderne — le moderne en lui, sans cesse tenté, dans la crainte du « présent présent », de se réfugier dans le « présent passé », de se satisfaire du *tout fait* face au *se faisant*.

Péguy est bien conscient de la complexité des choses : la bataille contre Bergson, observe-t-il, est « livrée à l'envers », par des alliés (III, 1330). Que les positivistes, matérialistes et déterministes, c'est-à-dire les modernes, soient contre lui, « c'est dans l'ordre » ; mais qu'il ait aussi contre lui les partisans de la liberté (Benda), ceux d'une « action dite française » (Massis) et ceux de la vie spirituelle (Maritain), « voilà ce que je nomme un retournement et une gageure et un scandale et une bataille à l'envers » (III, 1331). La bataille à l'envers est celle des anciens bergsoniens, libérés du moderne par Bergson, puis retournés contre lui. « Il a contre lui les ennemis de l'Ancien Continent. Et il a contre lui les ennemis du Nouveau Continent. Il a contre lui les ennemis qu'il mérite. Et il a ceux qu'il contre-mérite. Il a ceux qu'il s'est faits. Et il a ceux qu'il s'est contre-faits. […] Il a contre lui ceux qu'il a perdus. Et il a contre lui ceux qu'il a sauvés » (III, 1331-1332). On ne saurait mieux illustrer la complication des rapports de l'antimoderne et du moderne : « Tout cela n'est pas si simple », s'écrie d'ailleurs Péguy (III, 1449).

On n'en a jamais fini avec le moderne. « Pour nous modernes », rappelle Péguy en 1914. L'erreur, l'illusion des Benda et des Maritain est de croire « que le monde moderne a été déplacé une fois pour toutes », que la révolution bergsonienne a eu lieu et qu'il est temps d'aller au-delà : « Ils sont dans la tranquillité, dans le contentement : dans le moderne. » Or il n'en est rien, et « c'est comme si je disais que je vais balayer le devant de ma porte une fois pour toutes, ou que je vais me nourrir une fois pour

toutes, ou que je vais écrire ce cahier une fois pour toutes » (III, 1449). On n'en a jamais fini avec le moderne, car le moderne est partout : « Ces immenses masses et ces immenses forces et ces immenses mondes sont là. […] C'est un débat et une bataille éternelle » (III, 1450).

Telle serait la justification du style de Péguy : sa lenteur sur place, son ressassement infini épousent un combat jamais achevé contre le monde moderne, contre le démon moderne. Chaque phrase donne un coup de plus à un adversaire innombrable : « Il ne s'agit pas de convaincre, il s'agit de vaincre et même il s'agit de n'être pas vaincu » (III, 1451). Péguy a mis au point son style dans la lutte contre le moderne, et ce style est inséparable de cette lutte. « Il faut que la contre-pesée soit constante, parce que la pesée est constante » (III, 1454). La contre-pesée ne doit jamais cesser de s'exercer : « […] tout ce qui sera perdu par la pensée bergsonienne sera instantanément et à mesure (re)gagné par le matérialisme et le mécanisme et le déterminisme et l'intellectualisme et l'associationnisme » (III, 1461). Le style de Péguy frappe à coups redoublés ; l'antimoderne est condamné à frapper sans relâche, car « dans un système plein il n'y a jamais de négatif acquis » (III, 1461).

« Toute faiblesse de la main est acquise à la chute » (III, 1454). L'antimoderne vit sur le fil du rasoir. Il a tôt fait de retomber dans le moderne. Entre le refus du progressisme et les ratiocinations sur la décadence, le pas est vite franchi. Sorel, Halévy, Benda, Maritain, Massis, etc., ne soutinrent pas longtemps l'exigence antimoderne. Seuls les antimodernes littéraires, les écrivains, exemplairement Péguy, prouvent qu'il est possible de se mettre en congé du progressisme sans devenir *ipso facto* de « nouveaux réactionnaires » — prouvent que les vrais modernes sont les modernes à leur corps défendant.

Chapitre IV

THIBAUDET, LE DERNIER CRITIQUE HEUREUX

Vingt ans en 1894, « l'année où fut condamné et dégradé sur le front des troupes le capitaine Alfred Dreyfus » ; trente ans en 1904, « l'année où les accords Delcassé firent monter le plateau des chances de la guerre »[(931)] ; quarante ans en 1914, appartenant à l'avant-dernière classe mobilisée (Péguy était de la dernière) ; cinquante ans en 1924, pour la victoire du Cartel des gauches. À sa mort en 1936, Albert Thibaudet s'était imposé comme l'un des observateurs le plus avisés de la vie littéraire et politique de la Troisième République. En ce temps-là on croyait encore que la condition humaine ne pouvait être comprise sans la littérature, qu'on vivait mieux avec la littérature, et la critique littéraire faisait figure de discipline souveraine, rendait légitime de parler de tout sans être spécialiste de rien. Premier critique littéraire de l'entre-deux-guerres, donc intellectuel public omniprésent, familier de Bergson, égal d'Alain, interlocuteur de Daniel Halévy, rival de Julien Benda, proche de Gide et de Valéry, chroniqueur à la *NRF* et professeur à l'université de Genève — ou « professeur à la *NRF* et journaliste à l'université de Genève », pour parodier le mot malicieux du général de Gaulle sur Raymond Aron —, et prototype de l'esprit français, Thibaudet occupe cependant une place modeste dans le paysage des lettres aujourd'hui. Rares sont ses livres

disponibles [(932)], et il est peu cité. L'œuvre de Thibaudet, à l'image de toute une génération, ne s'est pas relevée de la défaite de 1940 ; à la Libération, il s'est effacé avec le personnel de la Troisième République. Des figures de son genre nous font pourtant défaut, non étroitement spécialisées, libres, robustes, généreuses, exubérantes, toujours en éveil et curieuses de tout — en un mot, heureuses [(933)].

LA TROISIÈME RÉPUBLIQUE FAITE HOMME

« C'était un Bourguignon, assez placide, un peu malicieux, d'allure vulgaire, critique littéraire de profession, qui circulait dans les livres avec la bonne conscience et l'épicurisme actif d'un vigneron entre ses ceps, d'un dégustateur à tasse d'argent entre ses tonneaux » : ainsi Albert Thibaudet (1874-1936) faisait-il son autoportrait [(934)]. Né à Tournus, de père notable radical et laïque, et de mère catholique pratiquante, enraciné dans les vignes, il appartenait à l'immense génération des classiques du modernisme : Gide, Valéry, Claudel et Proust, « quatre gloires à retardement [(935)] », comme il dira, sans compter Péguy, ou Maurras, qu'il ne détesta pas. Après des études de philosophie, le cheminement de Thibaudet fut encore plus tortueux que leur progrès à eux, hésitant entre l'enseignement de la philosophie et celui de l'histoire et géographie — il devint agrégé de ces dernières disciplines en 1908 seulement —, déambulant entre collèges et lycées de province, touchant à la poésie symboliste dans un « mythe dramatique », *Le Cygne rouge* (Mercure de France, 1897), avant un silence d'une douzaine d'années, et un pèlerinage en Grèce en 1902-1903 sur les traces de nombreux voyageurs, comme Henri Bremond et Maurras, dont *Anthinea* était considéré comme le chef-d'œuvre littéraire [(936)], avant Barrès et *Le Voyage de Sparte* [(937)].

Type du modéré, du spectateur non engagé, ce ne fut pas un dreyfusard de la veille ni même du lendemain. S'il fréquenta les Universités populaires, en 1903 à Abbeville, où il était en poste, il rappelait en 1920, singulier en cela dans sa génération, la distance qu'il avait toujours conservée par rapport à l'Affaire et à ses suites : « N'ayant jamais été, même en pleine ère dreyfusomachique, passionné pour cette Affaire, j'en parle avec la plus grande froideur », précisait-il dans son ouvrage sur Maurras [(938)]. Curieuse attitude, ou alors indispensable, chez un homme qui deviendrait un des meilleurs analystes de la vie politique des années 1920 et 1930.

Il n'aborda la critique littéraire qu'en 1909, de manière relativement tardive et accidentelle, dans *La Phalange* de Jean Royère, revue symboliste, après y avoir donné ses notes de Grèce [(939)], et avant de rejoindre la toute jeune *NRF* en 1911, pour deux études, dont une critique modérée du pamphlet d'Agathon, pseudonyme d'Henri Massis et de Guillaume de Tarde, *L'Esprit de la Nouvelle Sorbonne* [(940)], où Thibaudet se porte à la défense de Durkheim, Lanson et Seignobos [(941)]. Puis, soutenu par Gide, il s'y établit définitivement dans une chronique littéraire, bientôt intitulée « Réflexions », de 1912 à sa mort [(942)], sauf pendant l'interruption de la revue durant la guerre.

À la veille de celle-ci, ayant pris son temps, il débutait seulement dans la carrière et venait de publier, en 1912 aux Éditions de la NRF, le livre qui devait asseoir sa réputation, *La Poésie de Stéphane Mallarmé* — introduction lucide, cohérente, complète à l'œuvre. Il fallait du cran pour proposer une monographie sur Mallarmé quatorze ans seulement après la mort d'un poète aussi difficile : au reste, le livre « fut présenté vainement aux éditeurs, dut paraître aux frais de l'auteur, à cinq cents exemplaires, ne commença à se vendre que sept ou huit ans plus tard [(943)] », une fois que le climat d'idées eut changé, après le prix Goncourt de Proust et la publication

de *La Jeune Parque* (Gallimard, à qui il n'avait rien coûté la première fois, ne l'a pas réimprimé en 1998, pour le centenaire de la mort du poète).

Dès la victoire et sa démobilisation, tandis que Thibaudet entamait une vie de professeur de littérature française itinérant (York en 1918, Upsal en 1919, Genève à partir de 1924), ses publications se multiplièrent : *Trente ans de vie française* (Éditions de la NRF), série de trois forts volumes sur les principaux courants d'idées depuis l'affaire Dreyfus : I) *Les Idées de Charles Maurras* en 1920 ; II) *La Vie de Maurice Barrès* en 1921 ; III) *Le Bergsonisme* en 1923 ; et parallèlement un *Gustave Flaubert* en 1922 (Plon). C'étaient là des ouvrages longuement mûris durant la guerre et, pour le *Flaubert*, aussi tenu que le *Mallarmé*. La trilogie des *Trente ans de vie française*, déjà fondée sur la notion de génération et d'une composition plus relâchée et discursive que le *Flaubert*, annonçait par sa manière la dernière période de l'activité de Thibaudet.

Car durant les années de Genève, de 1924 à 1936, il s'orienta vers des essais plus courts et plus faciles : *Valéry*, Grasset, 1923 ; *Intérieurs : Baudelaire, Fromentin, Amiel*, Plon, 1924 ; *Amiel ou la part du rêve*, Hachette, 1929 ; *Mistral ou la république du soleil*, Hachette, 1930 ; *Stendhal*, Hachette, 1931. Et il délaissa de plus en plus volontiers la littérature pour commenter l'actualité politique, d'abord à l'appel de Daniel Halévy pour « Les Cahiers verts », dans *Les Princes lorrains* (Grasset, 1924), dialogue sur Barrès et Poincaré ; puis, pour Halévy et Jean Guéhenno, dans *La République des professeurs* (Grasset, « Les Écrits », 1927), sur la brève expérience du Cartel des gauches — un des meilleurs titres de l'époque avec *La Trahison des clercs* de Julien Benda, publié dans « Les Cahiers verts » la même année — ; enfin dans *Les Idées politiques de la France* (Stock, 1932). À la marge de l'université française, qui ne le reconnut jamais pleinement, il était devenu un intellectuel œcuménique et éminent, aussi à l'aise avec les idées politiques qu'avec les œuvres littéraires et philosophiques, intervenant sur tout, distribuant sa copie non

seulement à la *NRF* mais chez divers éditeurs et dans plusieurs revues, hebdomadaires et quotidiens, comme le *Journal de Genève*, *La Dépêche de Toulouse*, l'*Europe nouvelle*, *Candide*, la *Revue de Paris*.

À sa mort, Jean Paulhan, à la tête de la *NRF* depuis la disparition de Jacques Rivière en 1925, et l'exécuteur testamentaire de Thibaudet, fit de lui une étrange oraison funèbre dans une lettre à Marcel Arland : « Il y avait je ne sais quoi en lui qui m'est tout à fait étranger. Au fond je ne l'ai jamais compris, je n'ai jamais compris qu'il existât. Mais j'avais beaucoup de respect, je crois ; et tout dans l'homme méritait l'amitié : absolument insensible aux honneurs (et là-dessus surtout très défiant) et d'une étonnante franchise. / Sa gourmandise était curieuse : il n'a jamais cessé de se nourrir de foie gras et de vins fins. / Pour la *nrf*, je crains que ce ne soit une grande perte [(944)]. » Paulhan revenait le lendemain, dans une lettre à Léon Bopp, sur l'énigme que Thibaudet lui était resté après des années de collaboration à la *NRF* : « Il y avait parfois entre nous deux une certaine gêne […]. Il y avait eu, entre Gallimard et lui quelques petits incidents où peut-être — pensais-je — il trouvait que j'aurais dû agir plus énergiquement [(945)]… » De fait, au-delà du foie gras et des vins fins, la vie de Thibaudet demeure un mystère. Tous les témoins rapportent son extraordinaire facilité d'écriture, évidente d'ailleurs à le lire, mais rares sont les détails symboliques, comme sa rondeur de « facteur rural », sa timidité en parlant de sa mère pour expliquer sa vie de vieux garçon, ou sa grosse « valise de curé en bandoulière », relevées par Maurice Martin du Gard dans une nécrologie des *Nouvelles littéraires* [(946)].

Le numéro d'hommage de la *NRF* en juillet 1936 donne une belle idée de son renom : Valéry, Bergson, Alain, Paul Morand, André Maurois, Jean Schlumberger, Daniel Halévy, Benjamin Crémieux firent acte de présence, ainsi que Ramon Fernandez, Jean Prévost et Ernst Robert Curtius, représentant ce que la critique la plus vivante devait à Thibaudet. Maurras, sollicité par Paulhan, lequel n'était pas non plus sans complicité avec lui,

avait accepté de contribuer au numéro, mais, en plein procès pour provocation au meurtre, ne donna rien [(947)].

Dans les années qui suivirent, le rythme des publications posthumes se précipita : d'abord l'*Histoire de la littérature française de 1789 à nos jours* (Stock, 1936), établie par Léon Bopp et Jean Paulhan, son exécuteur testamentaire, qui confiait à Marcel Jouhandeau durant la mise au point du volume : « Autant ç'eût été précieux pour moi et passionnant, s'il s'était agi d'un livre que je pusse tout à fait aimer [(948)]… » L'ouvrage passionna en tout cas les lycéens et étudiants par sa liberté d'esprit, comparé aux histoires scolaires qui dominaient le marché. Puis les recueils des chroniques de la *NRF* : *Réflexions sur le roman* (Gallimard, 1938), *Réflexions sur la littérature* (1938 et 1940), *Réflexions sur la critique* (1939). Mais le premier tome de l'*Histoire de la littérature française*, sur l'Ancien Régime, ne vit jamais le jour, non plus que les *Réflexions sur la politique*, annoncées par Jean Paulhan en tête du premier volume des *Réflexions* — ni l'Occupation ni la Libération ne furent apparemment propices à leur parution [(949)] —, absence d'autant plus regrettable que Thibaudet, à la suite de ses quelques incursions d'amateur dans l'analyse politique, est de nos jours plus respecté comme fondateur de l'histoire des idées politiques en France que comme patron de la critique littéraire : René Rémond tient *Les Idées politiques de la France* pour la préfiguration de son *best-seller*, *Les Droites en France*, régulièrement réimprimé depuis 1954 [(950)], et Alain-Gérard Slama juge, sans doute avec excès, que, si « l'on peut imaginer de se passer de l'œuvre littéraire d'Albert Thibaudet, […] son œuvre politique […] apparaît comme irremplaçable [(951)] ».

Chez ce « libéral indépendant et impénitent [(952)] », qui croyait à la littérature comme voie royale, critique littéraire et critique politique furent en vérité inséparables, reposèrent sur les mêmes principes de générosité et de modération, et se relayèrent naturellement.

Le destin des critiques est peut-être de s'effacer avec la génération qu'ils initièrent à la littérature, mais, dans le cas de Thibaudet, le contraste est d'autant plus rude entre sa notoriété à la fin de sa vie et l'oubli où il tomba vite, qu'on aurait pu imaginer qu'il allât compléter la série des trois grands critiques du XIX^e^ siècle : Sainte-Beuve, Taine et Brunetière. Si nous ne les lisons pas plus que lui, du moins n'ignorons-nous pas leurs noms et leur ordre, parce que nous les associons successivement à un facteur original de l'explication littéraire : l'homme, la société, le genre. Thibaudet inventa bien la notion de génération comme nouveau principe de l'histoire de la littérature, et celle-ci reste identifiée à lui, mais elle n'a pas eu la même fortune que les autres ; elle ne s'est pas imposée comme couronnement de la construction de ses prédécesseurs. S'il représenta, tandis que Lanson et le lansonisme poursuivaient l'évolution de la critique du côté du positivisme et de l'historicisme, le jalon indispensable entre les maîtres du XIX^e^ siècle et la critique de l'après-Seconde Guerre : critique thématique, phénoménologique, école de Genève, etc., pourquoi ne le relisons-nous pas ?

C'est d'abord que le style de Thibaudet est déconcertant, non par son hermétisme, mais au contraire par sa faconde, ses improvisations, ses négligences, ses continuelles facilités, auxquelles nous ne sommes plus habitués dans le genre de la critique et que nous associons plus au *Canard enchaîné* qu'à la *NRF*. Du reste, ses facéties y contrastaient déjà avec le ton généralement compassé de la revue et fâchaient les adeptes de la rareté, mais il s'était vite rendu indispensable par sa fécondité : « Le style de Thibaudet m'est aussi antipathique que lui-même m'est sympathique », confiait Jacques Rivière à Jacques Copeau, dès ses premières chroniques, que Rivière qualifiait d'« *illisible* cochonnerie » et d'« immonde bafouillage » dont il aurait voulu arrêter les débordements : « Je vous en

veux du respect que vous avez pour ça — et d'ailleurs en général de votre respect pour les universitaires. On voit que vous ne les connaissez pas. Cette *chronique* est d'une impolitesse de style révoltante [(953)]. »

Paulhan ne semblait pas tellement plus convaincu lorsqu'il comparait, dans une lettre à Arland de novembre 1930, Drieu la Rochelle, qui se croyait cohérent, et Thibaudet, qui acceptait une certaine incohérence : « […] une chronique de Thibaudet est, sur la littérature, une suite de bavardages intelligents et sans prétention (où le problème de la littérature, une bonne fois tenu pour insoluble, est écarté — où du moins il n'est jamais résolu par prétérition) [(954)]. » Tout le contraire de la patiente et impossible enquête sur la littérature de l'auteur des *Fleurs de Tarbes*, qui ne signalait pas « l'absence de doctrine de Thibaudet » comme un compliment [(955)].

Thibaudet tenait à sa théorie des trois critiques : la critique spontanée ou parlée, celle des salons et des journaux ; la critique professionnelle, celle de la chaire ou des professeurs ; enfin la critique des écrivains, la plus importante à ses yeux, car créatrice. Par pudeur de prétendre à la troisième, et par crainte de s'installer dans la deuxième, il frôla toujours délibérément la première, au risque de choquer les lecteurs non complices. Il ne cesse de comparer : « La critique, par un certain côté, c'est l'art des comparaisons », disait-il [(956)]. « Les comparaisons lui sont indispensables », notait Blanchot [(957)], qui y voyait sa méthode même et ajoutait qu'il acceptait « les comparaisons les moins littéraires » ou les plus triviales et avait « rendu célèbres toutes sortes d'analogies empruntées au vin et à la vigne ». Thibaudet n'avait de cesse que sa propre autorité ne fût minée par ses analogies familières ; il avait « tendance à remplacer l'argumentation par la mise en valeur de similitudes », estimait Blanchot [(958)]. Par exemple, pour dénoncer le dogmatisme de Brunetière, il évoque « le zèle maladif dont il poursuivait le moi dans tous les coins et recoins littéraires, comme une tête-de-loup les araignées [(959)] ». L'image dérisoire a pu divertir, mais elle en dit

encore moins que Brunetière à l'étudiant d'aujourd'hui, qui n'a jamais vu de tête-de-loup. Ou, plus loin dans le même ouvrage, s'en prenant aux critiques (encore Brunetière) qui se méfient du plaisir de lire et recommandent de juger indépendamment du goût, Thibaudet ajoute une parenthèse illustrant le propos dans un clin d'œil gaulois : « (le plaisir du lecteur devient vite un devoir du critique, comme les plaisirs de la lune de miel deviennent le devoir conjugal)[(960)] ». Cette hantise permanente qu'il a de se (faire) prendre au sérieux lorsqu'il classe et juge, parce que aucun critique n'y échappe, apparente souvent ses chroniques aux propos de table. Elles abondent d'ailleurs en figures culinaires : « L'éducation du goût consisterait tout simplement à élever en l'enfant un futur Brillat-Savarin, à lui faire deviner si l'entrecôte vient du gril ou de la poêle[(961)]. » Ou bien, souvenir de guerre : « Sur le bœuf qui, bouilli, forme pour le soldat une nourriture un peu rude, les cuisiniers n'ont pas manqué de prélever pour eux l'épaisseur d'entrecôtes curieusement et amoureusement grillées[(962)] », pour dire que les professeurs, partisans de la critique des défauts à l'égard des écrivains, préfèrent la critique des beautés pour parler de leurs collègues.

Thibaudet, qui avait gardé son quant-à-soi durant l'Affaire, ne voulait pas passer pour un intellectuel. Sans être pourtant anti-intellectuel, mais ayant renoncé à la philosophie et à la poésie, l'ancien philosophe que Bergson traitait d'égal, et l'ancien poète symboliste qui voyait dans le symbolisme le retour de la préciosité, craignait l'intellectualisme par-dessus tout. Sa critique se tiendra donc au plus près de la conversation, et au Café du Commerce plutôt qu'au salon, n'en déplaise aux éminences de la *NRF*. Fréquentes sont les interpellations familières : « […] faites lire à votre concierge et à votre petit garçon *La Porteuse de pain* et *L'Éducation sentimentale* : ils préféreront *La Porteuse de pain*[(963)]. » Et la tendance à la prolixité s'amplifie encore dans les livres du dernier Thibaudet, notamment les essais politiques dialogués — le ton est donné dès la première page des

Princes lorrains : « Toute la finance est internationale, comme tous les enfants sont naturels [(964)] » —, mais elle était présente dès l'ouverture de son premier ouvrage, son *Mallarmé* de 1912 : « La critique anecdotique, par complaisance — dirais-je démocratique ? — pour les classes médiocres de lecteurs finit par effriter notre goût et par délaver une gloire sous la pluie de ses commérages. On l'a vue récemment lire le *Lac* de Lamartine dans la posture du valet de chambre, du groom et du plongeur, quand à la porte de tels numéros ils occupent d'un œil le trou suggestif de la serrure [(965)]. » S'en prenant au genre de la critique littéraire détective, Thibaudet repérait son défaut démocratique : elle vise à mettre la littérature à la portée de tous. Or un travers semblable a pu vieillir prématurément ses propres livres : leur ton avunculaire rappelle la table d'hôte ou la caserne, univers de célibataires qui n'est plus. Valéry relevait chez Thibaudet « le rude accent, l'aspect bon vigneron et vieux soldat [(966)] », jamais aussi avantageusement déployés que dans *Panurge à la guerre* (Gallimard, 1941), souvenirs de la vie du soldat de 14-18 publiés et censurés au début de la Seconde Guerre.

Après Thibaudet, on ne voit pas qui aurait perpétué en critique le ton de la bonhomie, l'abondance, les maniérismes et les calembours, traits — la ligne de Rivière et de Paulhan ayant triomphé — qui ne suggèrent plus un esprit pénétrant. À moins que la volubilité primesautière de Thibaudet n'eût rien d'une affectation, mais ne fût aussi sincère que chez Montaigne.

L'ANTI-BRUNETIÈRE

Une deuxième idiosyncrasie de Thibaudet, qui peut aussi l'éloigner de nous, a trait à son rapport ambigu avec son prédécesseur immédiat : Ferdinand Brunetière. D'autres critiques sont bien sûr présents sous sa plume : Gustave Lanson, son contemporain, qui tient l'université, Sainte-Beuve, qu'il admire et avec qui la comparaison est la plus fréquente en

raison de leur éclectisme, de leur scepticisme et de leur épicurisme communs, ou Taine, dont il doute, rappelant avec humour que les Goncourt « le comparaient à un chien de chasse parfait, mais qui n'a pas de nez [(967)] », ou encore Émile Faguet, le dernier critique à cheval entre l'université et la ville. Bergson rappelait son indulgence foncière [(968)], mais autre chose est cette fois en jeu. Brunetière, qui l'aurait soutenu pour le prix d'éloquence de l'Académie française que son mémoire sur *Ronsard* obtint en 1896, et qui aurait pressenti en lui une recrue pour *La Revue des Deux Mondes* [(969)], est sa référence la plus constante, l'unique adversaire qui mérite discussion, le seul critique cité dans la préface du livre sur Mallarmé : « "La raison, écrit Brunetière dans son *Évolution de la poésie lyrique au XIX^e^ siècle*, pour laquelle je n'ai pas parlé de M. Stéphane Mallarmé, est qu'en dépit de ses exégètes, je ne suis pas arrivé à le comprendre ; cela viendra peut-être." Je ne sais pas à quels exégètes, en 1893, pensait Brunetière. Mais je crois que son mot final est sérieux, et qu'il n'estimait pas inintelligible, après une étude, ce qui alors lui échappait [(970)]. »

Or ce jugement fonde le projet même de Thibaudet : comprendre Mallarmé, le rendre intelligible, l'expliquer à un Brunetière. Et jusqu'à la préface de son *Histoire de la littérature française* posthume, où, auprès de Nisard et de Taine, qui conçurent hautement l'histoire de la littérature comme l'accomplissement continu d'une essence, et, à l'autre bord, de Lanson, de Bédier-Hazard ou de Calvet, qui se contentèrent de la raconter comme une suite de périodes ou siècles, Brunetière, qui avait structuré son *Manuel d'histoire de la littérature française* en « époques » marquées par des avènements littéraires, est le seul chez qui Thibaudet découvre une ambition comparable à la sienne, même s'il déplore que « la logique du système [ait] exig[é] et a[it] obtenu que Brunetière ne parlât pas, dans ce *Manuel*, de Mme de Sévigné et de Saint-Simon, pour la raison que, les *Lettres* de l'une et les *Mémoires* de l'autre n'ayant paru qu'en 1725 et en

1834, “leur influence n’est point sensible dans l’histoire”[(971)] » — réserve qui se dénouait dans une pirouette à la Thibaudet : « Une influence à retardement n’entre pas dans le plan des Époques. […] Il existe des époques de transition […]. Il n’y a pas d’époques de repêchage. »

Certes, Thibaudet reproduit contre Brunetière les griefs courants : sa méconnaissance de Baudelaire (« lorsque Brunetière appelle Baudelaire un Belzébuth de table d’hôte, c’est Brunetière seul qui est à la table d’hôte, qui y fait le funambulesque major[(972)] »), son incompétence philosophique[(973)], sa conversion catholique et son procès de la science (« extrême pauvreté de cet article[(974)] », dit-il de « Après une visite au Vatican[(975)] »), pour rappeler en tête de sa propre histoire, plus libérale, que la « fonction de Périclès de la République des Lettres, qu’ambitionnait Brunetière, n’est pas de notre plan[(976)] ». Mais l’ambivalence est toujours là. Par exemple dans son *Flaubert*, Thibaudet polémique avec Brunetière qui, « dans un article malveillant, suppose que l’ordre des romans de Flaubert ait été inverse : la *Tentation*, *Salammbô*, l’*Éducation*, *Madame Bovary*. Le progrès eût été incontestable ; donc la décadence est incontestable. Raisonnement adroit, mais spécieux[(977)] ». Pourtant dès la page suivante Thibaudet se réclame du même juge pour affirmer la grandeur de Flaubert : « Si on applique à Flaubert le critère qui sert, selon Brunetière, à reconnaître les écrivains hors pair, et si on se demande ce qui manquerait à notre littérature au cas où il n’eût pas existé, on le voit très grand. […] son influence est la plus forte qui se soit probablement exercée sur le roman français[(978)]. » Or Thibaudet n’a cessé d’appliquer le critère de Brunetière à toute la littérature française, depuis son premier livre sur Mallarmé. Au nom de ce critère, il modifiera la conclusion de son *Flaubert* en 1935 et affirmera que Flaubert est « le seul romancier du XIX^{e} et du XX^{e} siècle » qui « mérite que l’on pose à son sujet […] le mot de classique »[(979)].

Thibaudet, que tout éloigne pourtant de l'académisme, du dogmatisme et du déterminisme, balance entre la sévérité et la reconnaissance envers Brunetière jusque dans les pages qu'il lui consacre dans son *Histoire de la littérature française*, où il concède : « En maintenant la distance convenable, Brunetière pourrait avoir été le vrai successeur de Sainte-Beuve, avec la souple et vivante carrière de qui sa ligne droite nous offre d'ailleurs un contraste parfait », car « il est le seul critique, après Sainte-Beuve, dont on ait l'impression qu'il connaisse la littérature française par le dedans, ainsi qu'un pays, et comme un bourgeois sa ville, ou, mieux, comme un instituteur secrétaire de mairie sa commune » [(980)]. Succéder à Sainte-Beuve, connaître la littérature du dedans, l'arpenter comme son pays : tel est l'idéal de Thibaudet, et seule la correction finale rappelle que Brunetière était un partisan de l'ordre. Thibaudet est même prêt à sauver la théorie de l'évolution des genres : « Débarrassée d'un appareil un peu artificiel et des métaphores darwiniennes, l'hypothèse de l'évolution des genres, qu'il développe dans le livre de ce nom, et qu'il appliqua à la critique et à la tragédie, a beaucoup moins échoué qu'on ne l'a dit ; elle reste une hypothèse d'usage et de travail [(981)]. » Car les genres s'intègrent au bergsonisme de Thibaudet, qui les définit comme « ces formes de l'élan vital littéraire qu'on appelle les genres [(982)] » et admet qu'« il est certain que les genres sont, vivent, meurent, se transforment [(983)] », à condition toutefois de ne plus soumettre leur évolution à des lois. Si bien qu'il ne serait pas absurde de soutenir que Thibaudet a cherché à continuer Brunetière en substituant Bergson à Darwin, à redresser sans la rejeter une théorie biaisée, car — c'est le grief de Bergson contre Darwin — elle « suppose cela même qu'il s'agit d'expliquer, à savoir l'acte créateur, et [elle] recompose l'évolution, dit Bergson, avec des fragments de l'évolué [(984)] ». Bref, et toujours pour conclure sur une boutade : « C'est un type — un personnage du Landerneau littéraire à la manière substantielle dont on est dans Balzac un personnage d'Angoulême, d'Issoudun, ou du

Cabinet des Antiques[(985)]. » Brunetière, seul parmi les critiques littéraires, pense, est « un excitateur d'idées en matière d'histoire littéraire[(986)] ». C'est pourquoi Thibaudet, qui aime les idées, ne le reniera jamais tout à fait, allant même jusqu'à reconnaître qu'il « finit presque sa carrière critique par un *Honoré de Balzac* qui est de premier ordre[(987)] ».

La Physiologie de la critique (Éditions de la Nouvelle Revue critique, 1930) est tout entier un dialogue avec « l'adjudant Ferdinand[(988)] », « un professeur de race[(989)] » qui voyait son œuvre comme l'achèvement de la « critique professionnelle » et qui opposait « juger, classer, expliquer » à « goûter » la littérature : « L'objet de la critique, di[sai]t-il, est d'apprendre aux hommes à juger souvent contre leur propre goût[(990)]. » Thibaudet, tout en charme et souplesse, s'insurge évidemment contre une telle rigidité ou haine de soi, mais — c'est encore une de ses bizarreries touchantes — il ne peut quand même cacher sa dette à l'égard du plus méchant des critiques : « Un critique reconnaîtra en Brunetière un critique, un vrai et grand critique, parce que Brunetière a senti, vu, connu du dedans la littérature française, de Malherbe à Lamartine[(991)]. » Bien sûr, au-delà de Lamartine il n'a rien vu : affaire de génération peut-être.

AVEC MALLARMÉ ET FLAUBERT

Entre la causerie familière du notable de province qui savoure la littérature comme un vieux vin et le dialogue prolongé avec le plus académique des critiques de la fin du XIX^e^ siècle, Thibaudet maintint un grand écart qui, s'il le rend curieux, l'éloigne, des deux côtés, de nos façons critiques d'aujourd'hui. Que défendre dans sa vision de la littérature ? Pour commencer, quelques intuitions judicieuses, comme celle-ci, dans un de ses premiers articles de la *NRF* : « Le romancier authentique crée ses personnages avec les directions infinies de sa vie possible, le romancier

factice les crée avec la ligne unique de sa vie réelle. Le vrai roman est comme une autobiographie du possible[(992)] », formule qui annonce la *Recherche* de Proust et que le Gide des *Faux-Monnayeurs* retiendra. Ensuite, au moins deux réussites remarquables : ses principes de lecture de Mallarmé et de Flaubert furent justes ; et il annonça l'inflexion de la critique créatrice sans renoncer à une perception historique de la littérature.

À propos de l'obscurité de Mallarmé, Thibaudet heurtait de front la thèse d'un autre grand critique contemporain, Remy de Gourmont, avec qui Gide était en délicatesse et qui jugeait que « l'œuvre de Mallarmé est le plus merveilleux prétexte à rêverie qui ait encore été offert aux hommes fatigués de tant d'affirmations lourdes et inutiles[(993)] ». Gourmont soutenait que « la vérité, ici comme partout, sera ce que la voudra notre sentiment d'une heure ». À ce subjectivisme satisfait, faisant des poésies de Mallarmé le motif d'une interprétation libre et changeante, Thibaudet opposa l'idée que la difficulté de Mallarmé pouvait être résolue par l'analyse : « Au contraire de M. de Gourmont, j'admets à chaque ligne de Mallarmé un sens réel, objectif, qu'a voulu l'auteur ou qu'il a accepté de son inspiration, comme cela se passe dans n'importe laquelle des pages de prose et de vers qui furent jamais écrites[(994)]. » Thibaudet ne déviera jamais de cette prémisse. Il confiait à Valéry le 1er février 1911, en l'interrogeant pour son *Mallarmé* : « Je suis un historien sorbonnicole, et j'ai hérité des méfiances de mon professeur Seignobos contre la méthode hagiographique[(995)]. » Et il devait préciser, après que Valéry lui eut répondu : « Je sens très bien que j'ai fait un Mallarmé trop réduit aux communes mesures, que je l'ai trop expliqué par des similitudes, pas assez par une différence, — et, absolument, que je l'ai trop expliqué[(996)]. » Même s'il fait déjà allusion à la tension jamais résolue entre « similitudes » et « différence » qui caractérisera toute sa critique, il ne doute pourtant pas de la validité de sa méthode, qu'il résume en une phrase qui rappelle encore Brunetière : « Je crois que j'aurai démontré qu'il occupe une place nécessaire, logique, dans

notre littérature. » Tout Thibaudet est contenu dans ces deux propositions, et même si ses lectures des poèmes ne sont pas à mettre entre toutes les mains — comme celle de « Prose (pour des Esseintes) », traduit en un art poétique mallarméen —, son point de vue, plus fructueux que celui de Gourmont, sera repris par la plupart des grands exégètes de Mallarmé qui lui succéderont, jusqu'à Paul Bénichou. Thibaudet le reproduisit dans son *Valéry* de 1923 ; il chercha aussi à comprendre les poésies de Valéry, fût-ce en admettant que l'interprétation pouvait donner un sentiment de frustration : « Je m'arrête. Essayer d'enlever trop d'obscurité à un Mallarmé ou à un Valéry, c'est nettoyer indiscrètement un tableau. […] j'ai bien dû, ici, mettre de la clarté où j'aimais une belle obscurité, et, là, substituer à la clarté profonde d'une image la demi-obscurité ou l'ombre d'une idée [(997)]. »

Quant à Flaubert, Thibaudet a cette fois forgé son idée du romancier contre Paul Bourget, au cours d'une controverse, en 1910 puis en 1922, sur la nature de la composition romanesque et sur le rapport du roman français et du roman étranger. Suivant Bourget, seul le roman français était composé, et non le roman russe : Bourget a pour modèle la composition serrée du drame, l'ordre linéaire de la tragédie, avec un commencement, un milieu et une fin, dont les romans de Tolstoï, Dostoïevski ou George Eliot sont dépourvus. Thibaudet, pour qui la composition ne se limite pas à l'intrigue, défend une forme romanesque souple et libre, une « composition desserrée, de temps, d'espace [(998)] », à la Bergson encore, dans un roman de la durée, « de la vie qui se crée elle-même à travers une succession d'épisodes [(999)] » : « Le grand roman, le roman-nature, […] c'est de la vie, je veux dire quelque chose qui change et quelque chose qui dure. Le vrai roman n'est pas composé, […] il est déposé, déposé à la façon d'une durée vécue qui se gonfle et d'une mémoire qui se forme. Et c'est par là qu'il fait concurrence non seulement à l'état civil, mais à la nature, qu'il devient une nature [(1000)]. » L'opposition du « roman composé » et du « roman déposé » est peut-être fragile et rhétorique, mais la pierre de touche des deux types

dans le roman français est évidente : c'est *L'Éducation sentimentale*, suite d'épisodes sans unité centrale, roman inorganique fait de longueurs et de digressions, d'après Bourget. Pour Thibaudet en revanche, de même que le *Mallarmé* de 1912 se fondait sur une idée juste de la difficulté propre au poète, le *Flaubert* de 1922 le sera sur une intuition exacte du sens de la composition chez Flaubert, c'est-à-dire de l'organisation thématique de la durée romanesque : « On garde de l'*Éducation* l'image d'une génération humaine qui coule avec sa durée propre, d'une eau qui, en les confondant, emporte des hommes qui passent [(1001)]. » D'où l'admiration du critique pour les premières pages du roman, qui exposent le thème : « Tout le premier livre gardera ce rythme et cette figure de l'eau qui coule, de ce bateau sur une rivière où Frédéric laisse aller des images flottantes de la vie qu'il se compose [(1002)]. »

ENTRE CRITIQUE CRÉATRICE…

Le *Flaubert* de 1922 fut le coup d'essai de la critique thématique. Sa démarche était conforme aux principes que Thibaudet formulait à la même époque dans les conférences recueillies plus tard dans *Physiologie de la critique*, son essai théorique le plus accompli. Il y appelait de ses vœux l'avènement d'une critique créatrice, car la triade de la critique des journalistes, des professeurs et des écrivains composait aussi une progression et une hiérarchie. Après la critique de la chaire, éminemment historique et achevée en Brunetière, c'était à une troisième critique de prendre le relais, une critique plus proche des écrivains et qui sache « coïncider avec le courant créateur […], avec l'œuvre d'art elle-même [(1003)] », qui retrace l'« élan vital bergsonien » de l'œuvre [(1004)]. Héritière de la « critique des beautés » de Chateaubriand, cette troisième critique se donnerait pour moyen de « sympathiser esthétiquement et

intuitivement avec un *génie*, [de] sympathiser de l'intérieur[(1005)] ». Certes, concédait Thibaudet, pour « repérer les empreintes » et « restituer le mouvement » de la création, « il y faudrait des sens et une finesse de Peau-Rouge »[(1006)], ce nez qui manquait à Taine et que Bergson appelait *intuition* : « […] supposer l'œuvre non encore faite, l'œuvre à faire, entrer dans le courant créateur qui est antérieur à elle, qui la dépose et qui la dépasse. » Pour cette critique « qui épouserait la genèse même de l'œuvre », l'intelligence ne suffisait pas, et la « sympathie de sentiment » devenait vitale[(1007)]. C'est pourquoi Thibaudet estimait, dans une maxime qui le définit tout entier, que « la muse véritable de la critique c'est l'amitié[(1008)] », à l'œuvre dans les meilleures pages de Sainte-Beuve et indispensable pour réaliser la « création continuée de l'artiste par la critique[(1009)] ». Bergson reconnaissait son idéal : « L'auteur qu'on étudie ne sera plus comparé à d'autres, ou ne le sera qu'accessoirement ; on le comparera plutôt à lui-même, en adoptant pour un instant son mouvement, en définissant ainsi sa direction, ou mieux sa tendance[(1010)]. »

Thibaudet n'a jamais été plus fidèle à cette méthode que dans son *Flaubert* (et dans son *Montaigne* posthume), suivant le fil de la biographie, mais sans la moindre psychologie, combinant intelligence et instinct à la recherche de l'unicité d'un être dans les méandres de l'œuvre. Ramon Fernandez pensait qu'entre ses premiers ouvrages un peu denses, le livre sur Mallarmé, et surtout *Trente ans de vie française* qui a, suivant une image de leur auteur, la consistance d'une « soupe d'Auvergnat où la cuillère tient toute seule[(1011)] », et les alertes essais plus tardifs, les *Valéry*, *Amiel*, *Mistral* et *Stendhal*, Thibaudet avait trouvé son équilibre dans le *Flaubert*, où il « "épouse" la vie, la durée de son auteur, le rythme et les nuances intérieures du génie de celui-ci[(1012)] ». Sa démarche, ni objective ni subjective, repose sur l'identification avec l'écrivain, parcouru comme un paysage ou un territoire : « Ce qu'il faut envisager, disait Thibaudet, ce

n’est pas une ligne avec des hauts et des bas, c’est un ensemble, un pays moral et littéraire dans sa durée et sa complexité [(1013)]. » Voir une vie et une œuvre comme un pays, c’est casser la linéarité de l’histoire par la multiplicité de l’instant. Et cette critique d’amitié et de promenade anime les analyses les plus réussies du *Flaubert*, sans doute son meilleur livre. Mais ailleurs non plus, du *Mallarmé* — toujours lisible grâce à l’absence de considérations biographiques — au *Stendhal*, en passant par le *Barrès* et le *Valéry*, Thibaudet ne s’attache jamais à l’auteur comme homme, mais comme « vision », ainsi que l’illustre le célèbre dialogue avec Proust en 1920 sur le style de Flaubert [(1014)].

… ET HISTOIRE DU PAYSAGE LITTÉRAIRE

Critique thématique et histoire littéraire sont d’habitude tenues pour irréconciliables. Or Thibaudet, précurseur de la critique thématique, est toujours resté un historien qui aime à révéler un ordre des lettres, même si cet ordre, surgi des rapprochements faits par un promeneur, comme il avait découvert et aimé la Grèce, s’apparente plus à une « géographie et topographie du monde littéraire français [(1015)] ». Suivant Bergson, Thibaudet lisait comme on dresse la carte d’un pays, en s’arrêtant « à chaque rond-point dans la traversée d’une ville, à chaque croix forestière s’il est en forêt [(1016)] ». Valéry rappelait que Thibaudet, dans son *Mallarmé*, lui « avait permis d’observer […] un détail important du mode de formation du capital littéraire. Personne n’était mieux doué que lui pour l’art de créer des perspectives dans l’énorme forêt des Lettres [(1017)] ». Par cette même image de la « forêt des Lettres », Valéry et Bergson font de l’histoire à la Thibaudet, qui creuse des sentiers, « crée des perspectives », une histoire du paysage : reliées par des chemins de traverse, des valeurs littéraires se révèlent.

Thibaudet distinguait trois types d'ordre chez ses prédécesseurs : les époques, la tradition, les siècles. Suivant le premier modèle, adopté par Brunetière dans son *Manuel*, les époques sont « datées par des événements littéraires, mieux par des avènements littéraires [(1018)] », ceux des œuvres qui « font époque » et engendrent un cycle de vie, comme les *Essais* ou le *Génie du christianisme*. Le deuxième modèle, qui animait l'histoire de Nisard, voit la littérature française comme l'accomplissement continu, la téléologie d'une idée supérieure, « l'esprit français qui se cherche, se trouve, se réalise, se trompe, s'égare, se connaît à travers la littérature [(1019)] », et qui s'est incarné pour toujours dans le classicisme. D'après le troisième modèle, d'allure plus modeste et positive, la littérature française est « une succession d'empires dont chacun est renversé par une guerre littéraire ou une révolution, et auquel un autre empire succède [(1020)] » : Moyen Âge, humanisme, classicisme et romantisme, ou simplement les quatre grands siècles. Ordres par « époque d'un développement », par « suite d'une idée » ou par « remplacement d'ensembles », calqués sur les divisions du *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet. Thibaudet leur substitue l'ordre des générations, entendues comme classes d'âge qui traversèrent un événement historique marquant à vingt ans. Son *Histoire de la littérature française de 1789 à nos jours* se divise en cinq tranches de trente ans : 1789, 1848, 1914, tournants incontestables, plus deux paliers plus fuyants, 1820 et 1885 — grille complétée par quelques demi-générations.

L'idée de génération obsédait Thibaudet depuis longtemps. « Faire le tableau vivant d'une génération française, isoler en artiste cette génération dans le flot continu du temps [(1021)] », telle était l'ambition de ses *Trente ans de vie française* comme récit de la vie intellectuelle d'une génération : la sienne. Les trois grosses monographies sur les courants d'idées produits par les « trois figures de la pensée française » non les plus grandes, mais qui, « depuis trente ans, avaient le plus agi sur nous [(1022)] », entre l'affaire

Dreyfus et le traité de Versailles — Maurras, Barrès et Bergson —, devaient seulement jeter les bases d'une synthèse à venir, intitulée *Une génération*, complétant et confrontant les courants principaux, un peu à la manière des *Déracinés*. Thibaudet y renonça : « J'ai pu sentir combien mes divisions s'appliquaient mal sur une continuité, combien la vie multiforme d'une génération échappe aux figures auxquelles on est tenté de la limiter, aux formules dans lesquelles il faut bien, tant bien que mal, la fixer [(1023)]. »

L'histoire par générations a pourtant des avantages : non seulement elle n'ignore pas l'histoire des historiens, s'y adossant comme une sociologie littéraire, mais elle est aussi une histoire de la vie, c'est-à-dire à la fois de la continuité et de la différence, de l'apparition du changement dans la mobilité indivisible. Elle doute des ruptures fondatrices d'époques, de règnes ou d'empires, tout comme des permanences et des traditions essentielles ; elle s'intéresse, en revanche, aux mouvements ininterrompus de même qu'aux survivances sous les transformations de surface. Elle reconnaît la multiplicité, la variété, l'épaisseur de chaque instant de la durée historique comme moment dans la vie de générations plurielles. Elle admet aussi — c'est peut-être sa force principale — que l'histoire (littéraire) ne s'explique pas, et se méfie des professeurs qui ne renoncent jamais à « mettre de la logique […] dans le hasard littéraire [(1024)] », car les moments successifs de la durée sont imprévisibles, car l'histoire est une création continue.

L'imprévisibilité de l'histoire était alors idéalement illustrée par la reconnaissance tardive et l'influence inattendue d'un quarteron d'hommes d'âge mûr après la guerre de 14-18 : « Comme c'est curieux, s'écrie Thibaudet jubilant, comme c'est imprévisible, la manière dont les choses se sont passées ! Il a semblé d'abord que Mallarmé, le symbolisme, ce fussent des vieilles lunes du temps des robes longues [(1025)]. » Mallarmé était hors du coup en 1912, quand Thibaudet publia son livre, lequel ne se vendit pas, mais en 1926 le poète est revenu en force, malgré la guerre et l'après-

guerre : « On attend le mouvement d'art nouveau, l'inévitable mouvement d'après-guerre, le 1830 de ce 1815, on retient son strapontin pour une bataille d'Hernani. Et il se trouve que brusquement occupent une place centrale quatre gloires à retardement, Proust, Valéry, Gide, Claudel [(1026)]. » L'apothéose de l'héritage mallarméen dans les années 1920 condamne toute histoire déterministe et impose une réflexion sur la valeur littéraire : « Nous étions bien un millier qui les mettions au-dessus des gloires volumineuses : leur renommée n'en était pas moins une renommée à tirage restreint. Un polémiste appelait cela le snobisme de la mévente. Je veux bien. Drumont disait qu'avec un lingot d'or dans sa poche on peut être embarrassé pour payer sa place en omnibus, et c'est là une vieille histoire de la littérature. Mais précisément l'économie d'après-guerre nous a appris à distinguer plus spontanément […] les valeurs-or et les valeurs-papier. Toute une psychologie de l'inflation littéraire est devenue facile […] il est apparu que le nom, le signe de Mallarmé authentiquaient une valeur-or [(1027)]. » La littérature est une Bourse où les hausses et les baisses, même si après coup on parvient toujours à les justifier, interdisent les spéculations : Mallarmé et les quatre grands de la génération de 1870, à la surprise générale, forment le canon des années 1920, entre Baudelaire et le surréalisme, « jusqu'à l'inévitable réaction [(1028)] ».

L'UNIQUE ET LA SÉRIE

Thibaudet n'est pas en principe un historien de la réception. Mais un historien des générations, donc de la vie, de la durée comme succession d'œuvres imprévisibles, ne peut pas éviter de s'interroger sur la littérature comme système de valeurs. Alors que la jeune génération aurait dû les évincer, la survie littéraire des plus de cinquante ans après la guerre est pour lui une énigme : si, pense-t-il, une génération politique est « mûre, apte au

pouvoir » à cet âge, une génération littéraire, « ayant dit depuis longtemps l'essentiel de ce qu'elle avait à dire, fait place à une autre » [(1029)].

Son but comme historien fut de dresser la carte de la littérature, de représenter le temps de la littérature dans sa complexité, avec ses différences et ses ressemblances. Il publia de nombreuses monographies d'écrivains, mais il fut toujours partagé entre sa sympathie pour l'ineffable et son intelligence des affinités ; il rechercha constamment le point fixe entre l'*événement* et la *série* en littérature, l'individu et la génération, ou l'individu et la lignée. À ses yeux, la valeur littéraire est à la fois, inséparablement, singulière et plurielle. Il posait en tête de son *Valéry* : « L'œuvre proprement technique, le travail professionnel de la critique, consistent à établir des "suites" d'écrivains, à composer des familles d'écrits, à repérer les divers groupes qui se distribuent et s'équilibrent dans une littérature. Évidemment le génie qui naît, qui se produit, et qui produit, implique d'abord une différence, une rupture avec tout le reste : condition de son originalité, c'est-à-dire en somme de son être. Mais l'œuvre une fois née, une fois grandie, une fois imitée, une fois critiquée, peut être classée dans une série, être pensée dans un ordre littéraire, dans une famille, avec des ascendants et des descendants. La critique suppose, développe, révèle cet ordre [(1030)]. » D'un côté, la séquence, la série, le groupe, l'ordre ; de l'autre, le génie, la différence, la rupture, l'originalité. Or il s'agit de les tenir ensemble.

Cette tension indispensable de la critique sera le sujet de son dernier article, dans la *NRF* du 1er avril 1936, « Attention à l'unique », répondant au reproche selon lequel il aurait peu à peu, infidèle à son bergsonisme de jeunesse, trop versé du côté de la série et de l'histoire au détriment de l'ouverture à la vie. Il s'en défend : « S'il n'y a pas de critique littéraire digne de ce nom sans l'attention à l'unique, c'est-à-dire sans le sens des individualités et des différences, est-il bien sûr qu'il en existe une en dehors d'un certain sens social de la République des Lettres, c'est-à-dire d'un

sentiment des ressemblances, des affinités, qui est bien obligé de s'exprimer de temps en temps par des classements[1031]. » Thibaudet porte son attention à la fois du côté de l'œuvre dans son unicité inaliénable (Mallarmé, Valéry notamment) et du côté des familles, dans la synchronie et dans la diachronie. Son souci des séries n'est jamais déterministe, à moins qu'il ne faille considérer comme telle sa manie d'attacher les hommes à un terroir, à une « géographie sentimentale », à un « paysage idéologique[1032] » : « le petit Renan qui vient de Tréguier, Flaubert qui descend de Rouen, Barrès qui s'élance de Nancy », Maurras qui « a apporté à Paris un message coulé, comme une source vauclusienne, à travers les calcaires de la Provence[1033] ». En tout cas, son mobilisme le préserve de chercher à « prévoir le passé[1034] » : « En littérature comme en histoire, juge-t-il, presque rien n'arrive de ce qu'on pouvait légitimement prévoir ; mais lorsque c'est arrivé on trouve toujours de bonnes raisons pour que cela soit arrivé[1035]. » Si l'on devait résumer l'histoire de Thibaudet à un précepte, ce serait celui-là, auquel Paulhan tenait lui aussi et au nom duquel il devait condamner, à la Libération, les facilités de l'histoire comme « prévision du passé[1036] ».

Pour expliquer son sens de l'histoire, on a l'habitude de rappeler que Thibaudet fut le meilleur élève de Bergson. Toutefois Leo Spitzer, dans un article affectueux et paradoxal où il loue par ailleurs son style imagé et trivial, tout en le situant aux antipodes de la critique germanique et en le qualifiant de typiquement français, doute que Thibaudet ait été sérieusement bergsonien. L'« élan vital » lui sert seulement à faire admettre le pluralisme de sa vision de la littérature[1037] ; et il utilise la durée moins comme changement, effort constant de création, que comme moyen de perception de la diversité littéraire. L'histoire de Thibaudet, conclut Spitzer, n'est pas une mémoire de la littérature, confiée au temps qui modifie pour se souvenir. Alors qu'un vrai bergsonien concevrait la littérature comme

devenir, composée de tous les mondes des auteurs et des œuvres — littérature qui dure, qui change, mais qui n'arrive pas —, la littérature de Thibaudet est arrivée : elle est là. Son *Mallarmé* vise à rendre compte de l'unicité organique de l'œuvre, unicité de l'ordre de l'être, non de l'élan. Ensuite, c'est toujours toute la littérature comme organisme fini, comme être statique qu'il envisage, et il détrône chacun en montrant ses relations aux autres, en le situant dans un passé familier, un paysage habitable, où l'on se sent chez soi grâce à ses métaphores anachroniques. Spitzer résiste à l'image confortable, tranquille de la littérature que donne la lecture de Thibaudet. Il conteste que cette vision soit conforme au mobilisme bergsonien, plus inquiet. Thibaudet fut avant tout sensible à la littérature dans son ensemble, avec ses pleins et ses déliés. Cela suffit-il à en faire un bergsonien ? Peut-être pas. Mais Gide, lisant en 1924 son *Bergson*, n'était pas même convaincu que Bergson fût bergsonien : « Plus tard, on croira découvrir partout son influence sur notre époque, simplement parce que lui-même est de son époque et qu'il cède sans cesse au mouvement [(1038)]. »

PLURALISTE OU DUALISTE ?

Attentif à la fois à l'unique et au classement, soucieux de la littérature comme totalité et variété, même si son bergsonisme peut être questionné, le critique selon Thibaudet est ou doit être avant tout un *libéral* : « Le seul point que je maintienne avec énergie, c'est mon pluralisme, mon *Contre'Un* [(1039)]. » Montaigne, dont il établit l'édition des *Essais* dans la « Pléiade » (1933), un de ses derniers travaux, et sur qui il laissa un manuscrit (publié en 1963 [(1040)]), était pour lui le modèle du critique : « Il est le précurseur, il est le maître de la critique voluptueuse à la Sainte-Beuve [(1041)]. » Le « critique pur » est un « libéral intégral », idéalement pluraliste, simple « chambre de compensation » [(1042)]. Thibaudet refuse de

trancher entre Corneille et Racine, ou entre Voltaire et Rousseau. Sa tolérance pour un monde d'individus irréductibles est sans limites : « Dans mon bilatéralisme impénitent, je refuse de choisir. Je ne m'en abstiens pas par mollesse, mais avec la décision énergique de ne pas décider[(1043)]. » Ainsi s'explique son indulgence pour Brunetière et Maurras, au demeurant ennemis intimes. Pour se décrire lui-même dans la notice qu'il se consacre plaisamment dans son *Histoire de la littérature française*, il cite Benda, qu'il n'aimait pas trop en raison de son anti-bergsonisme et qui le qualifiait de « debussyste intellectuel[(1044)] ». Benda, c'était tout son contraire, le clerc engagé, l'imprécateur, alors que Thibaudet n'a pas cessé d'observer le monde avec ironie.

Cela a pu décevoir. Il papillonne, il fait tout pour n'être pas pris au sérieux. Se voulant sans parti pris, il ne conclut jamais. « [I]l lui manquait cette part du goût qui est la netteté dans le choix, ce vouloir qui juge, décide, exclut » : c'est ainsi qu'il se dépeint dans *Les Princes lorrains*[(1045)]. Et son absence de conviction — littéraire et politique — lui permet de jouer à la sympathie pour tous, Mallarmé et Maurras, Gide et Barrès, ou d'afficher son équanimité en commentant avec bienveillance toutes les idées politiques, de l'ultracisme au socialisme. Signalant le dilemme de Mallarmé — faut-il écrire pour le monde, ou non ? — et celui de Valéry — faut-il écrire, ou non ? —, il suspendait son jugement : « On n'attendra pas de moi un choix. Ce qui m'exalte ici, c'est le droit, c'est l'obligation de ne pas choisir, de maintenir l'esprit critique dans l'état de grâce de son jeu pur[(1046)]. » Est-ce par « libéralisme intégral » que ce commentateur averti de l'actualité littéraire et politique fut désengagé durant les années 1930 ?

Le libéralisme de Thibaudet, comme presque tous les pluralismes, trouve pourtant sa limite dans un feu d'artifice de dualités. Son hostilité constante au monisme de Taine, par exemple, à la « faculté maîtresse » empruntée à Balzac et entendue comme « faculté unique », achoppe en chemin. À l'un, il voudrait opposer le multiple, mais il transige en général

avec le deux : Molière, à la différence de Balzac, « ne construit jamais un personnage important avec une faculté maîtresse, mais avec deux facultés, mises sur le même pied[(1047)] » ; Tartufe est hypocrite et passionné de la chair ; Julien Sorel sera ambitieux et haineux. L'éloge de la diversité se résout dans un jeu d'antithèses : « L'univers de Montaigne, celui de Proust et même de Gide, remarquait Jean Grenier, sont de véritables "pluralistic universes" », mais pour Thibaudet, « épris de clarté », professeur malgré lui, « le pluralisme s'arrête à un dualisme qui permet mieux les batailles rangées »[(1048)]. Grenier paraît sévère, mais il n'a pas tout à fait tort : entre l'unique et la série, le pluralisme de Thibaudet se résume en pratique à des dualités, et la littérature française à une kyrielle de couples.

Gide, interrogé sur l'écrivain français équivalent de Goethe comme représentant de la littérature allemande, ayant nommé Montaigne, Thibaudet s'élevait contre cette « centromanie », « contraire au génie et à l'élan de la littérature française »[(1049)], où il préférait voir des couples, contemporains et successifs : Descartes et Pascal, Corneille et Racine, Bossuet et Fénelon, Voltaire et Rousseau, Lamartine et Hugo ; ou Pascal et Montaigne, Voltaire et Pascal, Chateaubriand et Voltaire. Ce serait le propre de la littérature en France : elle avance par couples, rendant les choix saugrenus. « J'ai le sentiment d'habiter une littérature française qui vit sous la loi de plusieurs, ou du couple[(1050)] » : proposition où le glissement du pluriel au duel est en effet rapide. Homogénéité de la durée et hétérogénéité de l'instant prennent immanquablement, chez ce bergsonien débonnaire, la forme du duo : la littérature française est un « mouvement de dialogue vivant jamais terminé, de continuité qui change et de chose qui dure[(1051)] ». Thibaudet voit la lignée Montaigne-Pascal-Voltaire-Chateaubriand comme, dans une succession de questions et réponses, un « même homme qui dure » et « qui change » — dynastie qui mène à Proust, dont l'œuvre dilate la mémoire d'un homme à la dimension de la littérature : « Ces fouilles dans la mémoire de l'auteur, reconnaît justement Thibaudet, s'accordent à des

fouilles dans la mémoire épaisse de la littérature, dans une tradition qui remonte à Montaigne, qui passe par Saint-Simon[(1052)] », qui rejoint Chateaubriand.

La littérature française est comme un seul homme, une seule vie. « Cet être réel », « cette idée dynamique qu'est la littérature française » constitue une tradition, dit-il encore à propos de Valéry : « La valeur d'une de ces pages, d'un de ces écrivains, se prouve par son contexte, par la page suivante qu'elle comporte, par la phrase qui répond ailleurs, comme dans un dialogue indéfini, à l'interrogation qu'elle avait formulée[(1053)]. » Ainsi Valéry justifie-t-il après coup Mallarmé : les pages de Valéry s'ajoutent aux pages de Mallarmé et « forment avec elles une tradition littéraire[(1054)] ». Spitzer avait donc raison : la notion de la littérature à laquelle aboutit Thibaudet est bien encore la tradition ; notre critique reste un classique, même si, à la différence de Brunetière, sa tradition est sans exclusive. Tout — ou presque — a une place dans sa géographie, cartographie ou géologie littéraire, comme chez T. S. Eliot, autre lecteur de Bergson, autre classique moderne, pour qui « la totalité de la littérature a une existence simultanée et compose un ordre simultané[(1055)] », ou chez Curtius en Allemagne. Cet article de foi, malgré les styles contrastés et l'hostilité de Rivière, unissait Thibaudet à la *NRF*.

Allons plus loin. Tous les dualismes, symétries, dialogues et antithèses, dans la durée et le moment, à travers lesquels Thibaudet figure la pluralité littéraire, se résument à quelques alternatives fondamentales et naturelles, comme, « depuis trois cents ans », celle des anciens et des modernes, « dans sa nécessité et sa pérennité, dans son mouvement de systole et de diastole, comme un rythme profond de notre littérature »[(1056)] ; ou, plus universelle et essentielle encore, « dualisme perpétuel » auquel Thibaudet renvoie un peu partout, par exemple pour se distinguer de Brunetière, celle des Éléates et des Ioniens, « qui se continue depuis vingt-cinq siècles entre les hommes de l'Idée et les hommes du Réel », et qui est aussi « la loi la plus constante

de la littérature française[(1057)] ». Dans ses essais politiques, ce sont les couples des héritiers et des boursiers, de Paris et de la province, de la rive droite et de la rive gauche, tous conformes, et, en dernière instance, couple des couples, celui de la droite et de la gauche, entre lesquelles Thibaudet ne choisit jamais. Sous le nom de pluralisme, Thibaudet a toujours pensé par deux, la littérature française et le reste, et il a aimé les deux.

Ce qui faisait conclure à Jean Grenier que, jonglant avec des antithèses, Thibaudet n'allait jamais au fond des choses : « On éprouve en lisant Thibaudet la même gêne que dans un voyage avec un compagnon intelligent et sensible mais qui montre un égal intérêt aux choses les plus disparates. Le vagabondage intellectuel, la chasse au papillon tiennent trop de place dans son œuvre[(1058)]. » Thibaudet aurait manqué de jugement : d'où son indulgence pour Maurras, Barrès ou Brunetière, ses doubles au jugement prompt et sûr — critiques au sens étymologique, au sens vrai, non pas au sens libéral et tolérant. Son universelle sympathie pour l'autre, son sens du relatif dans la durée lui interdisaient de décider. Il reste que ses antithèses n'étaient jamais résolues, mais maintenues jusqu'au bout, parce que Thibaudet ne croyait pas non plus à une dialectique qui les lèverait : l'un et l'autre coexistent partout dans sa vision de la littérature, l'allégorie et le symbole, le mécanique et le vivant, le majeur et le mineur, le masculin et le féminin. Thibaudet était la compréhension incarnée. Dans une feuille antisémite et monarchiste qu'il achète à la gare de Lausanne, son porte-parole des *Princes lorrains* découvre une méchante critique d'une revue à laquelle il collabore ; son nom y est suivi de cette parenthèse : « (Il faut de tout pour faire un monde !) », ce qu'il prend bien, « comme une définition de [s]on être et le conseil de persévérer dans cet être ». Le méprisant « apophtegme des Lausannois » s'identifie à la maxime du « bon critique »[(1059)], l'incitant à la tolérance, la bienveillance et l'intelligence.

C'est peut-être ce qui explique qu'il ait eu peu de disciples, car les élèves aiment les maîtres moins subtils, plus hystériques, qui dénigrent et

résolvent. La carrière de Jean Prévost et celle de Ramon Fernandez, tous deux présents dans le numéro d'hommage de la *NRF* et qui auraient pu transmettre son idéal de critique créatrice alliée à l'histoire littéraire, furent, il est vrai, interrompues brutalement, encore que différemment, en août 1944. Suivant Fernandez, « Thibaudet était le critique capable d'écrire à la fois un manuel universitaire destiné à devenir classique et un article de jeune revue [(1060)] ». L'éloge était équivoque, comme quand Blanchot notait chez lui « une liberté surprenante d'appréciation s'uni[ssan]t à des habitudes de pensée conformes à un héritage universitaire [(1061)] ».

LE MOMENT POLITIQUE

Thibaudet se demandait ce qui avait mené la plupart des grands critiques du XIX^e^ siècle à glisser vers la politique. Guizot, Cousin et Villemain, puis Taine, Brunetière, Lemaitre et Faguet, tous « ont mis des rallonges importantes de critique politique à leur critique littéraire [(1062)] » — et toujours du côté du dogmatisme et du parti pris. Même Sainte-Beuve finit sénateur [(1063)]. Thibaudet liait cette tendance au moralisme impénitent de la critique professionnelle. Lui-même réfractaire à la critique de jugement, il passa pourtant à la critique politique vers cinquante ans, mais à rebours des autres, sans dogmatisme ni parti pris, « non point neutre par démission, mais neutralisé par position [(1064)] », mêlant les points de vue de droite et de gauche, avec la même empathie qu'en critique littéraire, sur le modèle du *Proudhon* de Sainte-Beuve, multipliant les dualismes en guise de pluralisme.

À moins que Thibaudet, philosophe, historien et géographe de formation, n'ait jamais écrit que de la critique politique, notamment dans ses *Trente ans de vie française*, son œuvre la plus ambitieuse, et même si Alain, le philosophe radical, n'était pas de cet avis et jugeait que Thibaudet

avait fait là « ses adieux à un temps effacé, peut-être même à des héros sans épaisseur[(1065)] », dont l'impulsion s'était perdue dans les années 1930. Il avait en tout cas renoncé à conclure ses portraits des grands hommes de sa jeunesse — les deux chefs spirituels du nationalisme, Maurras, le Provençal, « douanier anti-Rousseau du nationalisme[(1066)] », avec qui il partageait le goût « des beaux vers et des paysages classiques » et dont il louait en 1909 l'*Enquête sur la monarchie*[(1067)] comme « le plus puissant effort de doctrine politique qui ait eu lieu chez nous depuis longtemps, depuis Alexis de Tocqueville je crois (et si je ne parle ni de Renan ni de Taine ce n'est pas un oubli)[(1068)] », et Barrès, le Lorrain, dont *Le Culte du moi*, lu dans les gouttières de Louis-le-Grand[(1069)], l'avait délecté, auprès de Bergson, son maître vénéré depuis les bancs d'Henri-IV — par un exposé d'ensemble sur sa génération, pour lequel il n'était pas encore prêt. De ce projet rentré prirent le relais, une fois le moment venu, ses trois essais politiques des années 1920 et 1930, *Les Princes lorrains*, *La République des professeurs* et *Les Idées politiques de la France*, de façon plus libre, sous la forme d'examens de l'actualité politique.

Les Princes lorrains est encore un livre bancal, le devant consacré à l'éloge de Barrès, qui vient de mourir, alors que, dans le dialogue qui suit, Thibaudet regrette que Barrès et Poincaré, consul spirituel et consul temporel du Bloc national, aient perdu la paix après avoir gagné la guerre[(1070)]. Traitant d'« erreur lorraine » la politique française en Rhénanie et l'occupation de la Ruhr, et laissant deviner ses sentiments antinationalistes et pro-européens à la veille des élections de mai 1924[(1071)], il déplore pour finir l'« absence immense » de Jaurès — « une manière de Mistral normalien et oratoire », dit-il ailleurs[(1072)] —, « le rhéteur toulousain » qui seul aurait su s'opposer à « l'avocat lorrain » et adopter « le point de vue de l'Europe et de l'humanité »[(1073)].

Si *La République des professeurs*, publié dans « Les Écrits » de Grasset[(1074)], vestiges d'un deuxième dialogue commencé aussitôt après la victoire du Cartel des gauches, interrompu par la maladie et repris autrement en août 1926, après la deuxième chute d'Herriot, est en revanche un livre impeccable, c'est sans doute que Thibaudet, saisi par l'accession aux responsabilités de ses contemporains, Herriot, Blum et Painlevé, normaliens grandis comme lui du temps de l'affaire Dreyfus, et professeurs au pouvoir après les avocats, aperçoit soudain comment raconter l'histoire de sa génération, trente ans de vie intellectuelle et politique, et renonce du coup à sa prudence coutumière : « C'est quand les choses sont arrivées qu'on voit combien elles étaient faciles à prévoir[(1075)] », constate-t-il cette fois sans gêne. « L'affaire Dreyfus a préparé une démocratie de professeurs », grâce à l'opposition des boursiers à la « philosophie d'héritier » défendue par Barrès. Thibaudet règle enfin ses comptes avec l'auteur des *Déracinés*, qui prophétisait devant lui dans son salon de Charmes en 1923 : « La France est radicale[(1076)]. » Ainsi le 11 mai 1924 figure- t-il le dénouement de l'Affaire et « l'épanouissement de la république des professeurs » : « Quel dommage que Barrès n'ait pas assisté, le 11 mai, […] à la revanche de Burdeau[(1077)] ! » Tout est dit, même s'il reste à expliquer l'impuissance des radicaux à gouverner et le retour de Poincaré aux affaires. C'est qu'« en politique comme en littérature, les professeurs suivent, plus qu'ils n'inventent et ne dominent[(1078)] » ; ce ne sont jamais des hommes d'État.

Dans *Les Idées politiques de la France*, l'intuition de Thibaudet, célébrée par les politologues, tient dans une affirmation provocante : « La politique, ce sont des idées[(1079)]. » Là aussi, comme en littérature, la diversité le ravit. Sa « critique politique », qui « considère les idées politiques, les courants politiques, comme des objets, qui sont donnés dans la vie politique et par la vie politique d'un pays »[(1080)], reprend certes les

principes de sa critique littéraire : elle repère des traditions qui se transforment, puisque le temps c'est la vie. L'hétérogénéité de l'instant, l'homogénéité de la durée font que ni un récit ni une coupe ne suffisent à rendre compte d'aucun phénomène historique, et Thibaudet sympathise encore avec toutes les idées du paysage politique, les pénètre de l'intérieur, qualifiant son « libéralisme actif » de position « intermédiaire entre une science et un art, entre la géographie et le roman [(1081)] ». Mais la force de sa sociologie politique vient de ce qu'il ne tergiverse plus lorsqu'il décrit, sur plus d'un siècle, les six familles politiques qui fondent le « pluralisme d'idées » ou « polyidéisme » [(1082)] de la France : traditionalisme, libéralisme, industrialisme, catholicisme social, jacobinisme (ou radicalisme), socialisme. S'il attend aussi un « libéralisme intégral [(1083)] » ou « hyperbolique » du critique politique, c'est pour lui faire surmonter le libéralisme, et le dénoncer au besoin, car le mot rime avec pharisaïsme et colonialisme : « Il connaîtra son libéralisme comme précaire, et sera au besoin libéral contre lui [(1084)]. »

Quelques-unes de ses analyses de la Troisième République n'ont pas été démenties, comme le couple des héritiers et des boursiers, inspiré des *Déracinés*, distinction constitutive de la société française, même si Thibaudet en reconnaissait la limite — limite du radicalisme — en rappelant qu'Herriot fut une seule fois désemparé dans un débat parlementaire, « devant un phénomène qui n'est ni héritier, ni boursier, mais Auvergnat », le jour où Laval lui répliqua : « Moi, je n'ai pas eu de bourse ! » [(1085)], tiers exclu qui n'annonçait rien de bon.

Les petits pois des *Idées politiques de la France* sont restés à bon droit célèbres, pour figurer cette constante (plus que jamais observable) de la vie politique française — la gêne qu'ont les hommes politiques de droite à se dire de droite : « Il n'existe pas plus de "conservateurs" ou de droite officiellement inscrite qu'il n'existe dans l'épicerie de petits pois "gros". Encore la hiérarchie de ce légume de conserve commence-t-elle aux pois

“moyens” et “mi-fins”. Tandis qu’est banni de la terminologie politique tout vocable intermédiaire, toute épithète modératrice qui risquerait de ralentir la frénésie avec laquelle le vocabulaire de la maison se met, comme Kanut, à marcher vers la gauche sinistre [(1086)]. »

Thibaudet signale cependant que l’irrépressible « mouvement sinistrogyre » du langage parlementaire [(1087)], ou le « sinistrisme immanent de la vie politique française [(1088)] », est heureusement équilibré par la littérature, et par Paris, qui « vont à droite » tandis que le reste du pays va à gauche [(1089)]. « La France c’est un pays où la littérature s’appelle Paris, exclusivement Paris, et où la politique s’appelle la province, rien que la province [(1090)] » : en croisant ces deux dualités — Paris-province, littérature et politique — Thibaudet a compris pourquoi, depuis la Révolution, « il n’y a eu de littérature politique originale, vivante, pittoresque qu’à droite et même à l’extrême droite [(1091)] » ; pourquoi Barrès, Maurras et Péguy se sont littérairement mieux sortis de l’affaire Dreyfus que Zola et Anatole France [(1092)] ; pourquoi la littérature, qui ne saurait être que d’opposition, tend à droite dans la France radicale ; enfin pourquoi écrivains et professeurs se regardent en chiens de faïence comme Paris et la province, ou la rive droite et la rive gauche — « pointe avancée [(1093)] » de la province des professeurs dans Paris. « La pente est à droite, dit Alain, et le métier d’écrivain fait fatalement rouler à droite celui qui l’exerce [(1094)]. » Thibaudet, qui ne penche pas à droite mais vers Tournus et Cluny [(1095)], a quand même un peu de peine à accepter cette loi : « La pente du métier d’écrivain est à droite. Soit, je l’accorde, bien que, chez Lamartine et Hugo, il y ait eu une pente littéraire de gauche, une facilité de gauche [(1096)]. » Il n’est pourtant pas de meilleure preuve du désintéressement de ce libéral dans l’âme que le fait qu’il accepte qu’il y ait plus de littérature française à droite, et qu’il souhaite en conséquence que l’ultracisme ne disparaisse pas du paysage politique, car le libéralisme, s’il est vital en critique, ne donne

pas de « belles couleurs » aux lettres[(1097)]. Ainsi de Maistre « est un écrivain de race. Il écrit une des meilleures langues de son temps, infiniment supérieure à celle de sa voisine et ennemie Mme de Staël[(1098)] ».

Deux autres exemples convaincront de la perspicacité de son analyse politique : son observation sur le passage du catholicisme « à gauche de la césure[(1099)] » une fois la Séparation admise, prévoyant dès 1932 que la dominante du catholicisme français serait désormais sociale ; ou sa distinction entre deux radicalismes, le radicalisme des comités, le plus évident, celui d'Alain, des professeurs[(1100)], et un « radicalisme proconsulaire[(1101)] », autoritaire, centralisateur, patriotique, insistant sur la souveraineté populaire et tenté par le référendum, ce qui faisait dire à René Rémond que Thibaudet avait annoncé le gaullisme[(1102)]. Le second radicalisme l'intriguait, mais ce portrait en légume s'appliquait au radical à l'ancienne, qui, « comme le radis simple, serait rouge au-dehors, blanc au-dedans, et se placerait dans l'assiette au beurre[(1103)] ».

Thibaudet voyait la vie politique avec une certaine innocence : « En cinquante ans, observait-il en 1927, un Français intelligent […] devrait avoir donné successivement son bulletin de vote à tous les partis[(1104)] », comme si tous les partis avaient du bon, ce qui assurément ne sera plus le cas quelques années plus tard. Mais il refusait avec ténacité qu'on le mette en demeure de se déclarer de droite ou de gauche, comme les conscrits de l'ancienne armée allemande, disait-il, qui étaient conduits à l'office le dimanche, ou consignés jusqu'à ce qu'ils déclarent leur religion. « À qui parle de la chose politique en libéral indépendant et impénitent, les partisans répondent aigrement qu'entre la droite et la gauche il ressemble à la chauve-souris, et ils lui répètent pour la 1 000^{e} fois : "Je suis oiseau, voyez mes ailes. Je suis souris, vivent les rats !" Il faut être souris ou oiseau[(1105)]. » Thibaudet admet que les hommes politiques soient soumis à cette alternative et qu'ils doivent prendre parti, mais il refuse d'« appliquer

cette règle du jeu électoral et parlementaire à un jeu tout différent, celui de la critique indépendante, ou, à un degré très supérieur, celui de la cléricature pure, qui n'ont pas seulement le droit, mais le devoir d'être sans parti, sauf aux élections, où il faut bien voter pour quelqu'un [(1106)] ». Aux militants des partis, aux électeurs « dans les cadres » — allusion au radicalisme —, dont l'engagement est nécessaire pour organiser la vie politique, Thibaudet oppose l'électeur « dans la rue », « qui vote selon son impression ou son intérêt personnels », et qui est « la forme élémentaire du critique politique indépendant », et même « la forme élémentaire du clerc », à savoir Thibaudet lui-même, et non Benda, auquel il s'oppose ici carrément pour lui dénier ce titre. « Aussi un critique politique se laissera-t-il avec la plus complète indifférence accuser d'irrésolution et de dilettantisme [(1107)]. »

*

Rien sur le fascisme, ni sur le communisme, dans *Les Idées politiques de la France*, en 1932 ; après un Apollinaire réduit à la portion congrue, pas un mot sur le surréalisme, ni sur Malraux, Céline et Queneau, non plus que sur Colette, grande dame de la terre, dans l'*Histoire de la littérature française*, en 1936. Thibaudet n'a pas été tendre pour les générations montantes, attirées à la *NRF* par Rivière après 1919 : « Le poisson soluble d'André Breton est un mouvement qui se meut, s'emporte, se dévore lui-même, comme les chopes à Genève, dont les faux-cols sont si élevés qu'en laissant reposer la bière on les voit se boire toutes seules [(1108)]. » Dans « Attention à l'unique », son dernier article, Thibaudet, se défendant d'avoir « manqué d'attention à l'unique », répond que « c'est l'unique digne d'attention qui lui a manqué [(1109)] ». La littérature contemporaine ne l'a plus retenu après Valéry, sauf Giraudoux. Rien d'étonnant à cela : rares sont les critiques qui savent lire ce qui se publie après leur trentième année, telle étant d'ailleurs la meilleure preuve de la validité de la notion de génération.

En 1936, les références politiques de Thibaudet restent l'Affaire, la Séparation, la réforme scolaire de 1902, qui a « déclassé » les langues anciennes [(1110)] et qui fixe le début du XX^e^ siècle à ses yeux (Breton fut le premier écrivain issu des humanités modernes, comme Thibaudet le sent, lui qui en 1914 partit en campagne avec Thucydide, Virgile et Montaigne [(1111)]). Personne n'a mieux compris la Troisième République, en sympathie, par l'intuition ; nul n'a mieux pénétré la vie politique et littéraire de l'entre-deux-guerres, mais en tant qu'elle prolongeait l'avant-guerre, alors que la guerre l'avait fatalement affectée.

Thibaudet, critique unique de sa génération, eut la chance que cette génération fût la plus unique de la littérature française depuis longtemps et pour longtemps. Cela fit de lui un critique heureux, éminent et aimable, un professeur rayonnant : le dernier, disparu à temps. Il acceptait la vie dans sa plénitude, il aimait la littérature, il pensait pouvoir faire partager ses amours par son enseignement et sa « critique des beautés ». « "Le critique, dit Sainte-Beuve, n'est qu'un homme qui sait lire, et qui apprend à lire aux autres." Mais d'abord qui aime à lire, et qui aime à faire lire », posait-il avec modestie et ardeur en tête de son *Histoire de la littérature française* [(1112)]. Ainsi s'explique son style volubile, coloré et désinvolte : par son bonheur de vivre, comme il était encore possible au tournant des deux siècles. Même son *Mallarmé* est réjoui, à l'encontre du Mallarmé de Valéry, lequel avouait : « Si j'ai *adoré* M[allarmé] c'est précisément haine de la littérature, et signe de cette haine qui s'ignorait encore [(1113)]. » Thibaudet a aimé jusqu'en Mallarmé la littérature, mais M. Teste l'a emporté.

L'allure paysanne et l'accent bourguignon que Thibaudet a cultivés, son entrain à table, la chaleur de sa conversation et la vivacité de sa critique, nous les goûtons avec nostalgie comme les souvenirs d'un monde qui a sombré peu après lui. Spitzer jugeait sa félicité très française, pittoresque et désuète. Personne ne fut plus français que Thibaudet, sans doute, et

pourtant l'année la plus belle de sa vie fut celle de son voyage en Grèce. Ne serait-ce pas en lui ce qu'il y avait de grec, d'ionien, de socratique, d'épicurien, en accord profond avec la République athénienne, que nous appelons français ? « On ferait sur lui un chapitre additionnel à "L'Hellénisme en France" », notait Curtius [(1114)].

Après la Seconde Guerre mondiale, Bachelard, puis Jean-Pierre Richard ont tenté un moment de faire survivre la critique littéraire comme expansion d'amour, mais dans l'ensemble la critique s'est faite tragique, coupable, empêtrée dans la négativité et le soupçon, déchirée comme l'Orphée de Blanchot entre l'amour et le désir. L'épilogue du dernier article de Thibaudet n'était d'ailleurs pas très gai : « L'Europe d'aujourd'hui est anti-littéraire. Il n'y a pas de place pour l'unique dans les États totalitaires. […] il est impossible que les États non totalitaires (pour combien de temps ?) comme la France ne soient pas pris à leur tour [(1115)]. » Il venait de découvrir le mal, à moins qu'il ne l'ait toujours connu et n'ait masqué sa mélancolie sous la verve ; il savait imminente la fin de ce monde où il avait devisé avec une égale affection et un même amusement de la littérature et de la politique : « Nous avons pu vivre dans un monde où la peau de chagrin littéraire pouvait donner encore l'équivalent de tout. Comme la voilà rétrécie, inopérante [(1116)] !… »

Chapitre V

JULIEN BENDA, UN RÉACTIONNAIRE DE GAUCHE À LA « NRF »

Julien Benda fit toute sa longue carrière d'homme de lettres sur une idée fixe : la réfutation de la philosophie et de la littérature modernes au nom du rationalisme et de l'universalisme des Lumières. Disciple déçu de Bergson avant 1914, partisan de l'intelligible, il étendit son procès du philosophe de l'intuition à toute la littérature et la pensée contemporaines, tenues pour bergsoniennes, dans *Belphégor* en 1918, et il réitéra son réquisitoire antimoderne et antilittéraire dans *La France byzantine* en 1945.

Or il devint une puissance à la *NRF* à partir de *La Trahison des clercs*, succès de librairie de 1927. Son « passage dura près de quinze ans et consista en une vraie royauté », reconnaissait-il après coup, tout en concédant que « cette longue vie de ménage reposait sur un malentendu [(1117)] ». Rien ne semblait en effet plus étranger à Benda, « rationaliste absolu » comme il se qualifiait [(1118)], que l'esprit *NRF*, qu'il jugeait, sur le patron d'André Gide, « tout épris de doute, de "disponibilité", d'inquiétude, fervent de pensée précieuse, de logique sibylline, d'ésotérisme verbal, méprisant de l'affirmé, du net, du rectiligne [(1119)] ». Benda occupa la *NRF* de l'entre-deux-guerres comme la mauvaise conscience antimoderne de Gide, de Jacques Rivière et de Jean Paulhan.

Non moins de sept livres de lui parurent en feuilleton dans la *NRF* entre 1927 et 1937, au point que l'opinion put voir en lui l'éminence grise et presque le rédacteur en chef de la revue. « J'étais soutenu par le directeur, Jean Paulhan, qui publiait tous les écrits que je lui portais », observait Benda en 1944, mais en se demandant lui-même pourquoi. Si Paulhan tenait à sa collaboration, en outre, « par de nombreux points il partageait l'esprit du lieu [(1120)] », c'est-à-dire la préciosité, l'obscurité, la rareté, tout ce que Benda haïssait chez les modernes. Benda, rapporte Paul Léautaud en 1935, « me dit qu'il a un juge excellent en Paulhan. Il revoit ses épreuves avec lui. Presque toujours les avis de Paulhan sont bons. Il arrive bien que, quelquefois, il se rebiffe, mais en général, il a grand profit à l'écouter [(1121)] ». De son côté, Paulhan respectait Benda : « Que dire de Julien Benda ? Il donne envie d'être philosophe », confiait-il à Catherine Pozzi en 1929 [(1122)]. Il explique en 1935 à Marcel Arland, qui a « cessé tout à coup d'estimer Benda », combien l'assurance de Benda le distingue à la *NRF* : « Il est bien des choses en Benda que j'estime : par exemple son extrême honnêteté dans les problèmes qu'il pose […]. Jamais il ne change même légèrement les termes de la question […] pour trouver la réponse. Cela me paraît de plus en plus précieux [(1123)]. »

Scientifique de formation, démissionnaire de l'École centrale, puis licencié d'histoire, cousin de Mme Simone [(1124)], snob et misanthrope, agitateur d'idées et semeur de discorde depuis ses premiers articles sur l'affaire Dreyfus, lié ensuite à Péguy — par une « complicité d'amertume », suivant Daniel Halévy [(1125)] —, rentier ruiné en 1913 et vivant dès lors de sa plume, Benda était un « petit démon docte et coquet », comme le décrit en 1919 Maurice Martin du Gard, à qui plaisait son esprit « [ITAL]nsurrectionnel, catégorique, autonome, supérieur [(1126)] ».

Introduit par Séverine [(1127)] à *La Revue blanche*, il renonça à son existence de dilettante et commit une série d'articles sur l'affaire Dreyfus à

partir de l'automne de 1898, recueillis dans *Dialogues à Byzance*[(1128)]. Son porte-parole, Éleuthère, l'homme libre, y menait une vive polémique contre les antidreyfusards, jugés primaires et littéraires, avec leur vision métaphysique de la réalité qui les dressait contre les rationalistes. Barbares, organiques, sensibles et romantiques, Benda les appelait « les souffrantes ». En face, les dreyfusards ne lui agréaient pas tous. Parmi eux, il voyait surtout des juifs solidaires d'un des leurs, des opportunistes, des antimilitaristes, des femmes sentimentales, des âmes romantiques et des snobs, mais aussi quelques hommes justes et honnêtes : « les aptes au bonheur » ou « les heureux », que Benda, alors plus nietzschéen que spinoziste, opposait aux « souffrantes », le masculin contre le féminin. Tout Benda était déjà là, dans l'intolérance et la brusquerie, mais il mit longtemps à se faire un nom, à la faveur de sa polémique contre Bergson de l'avant-guerre, puis de ses articles patriotiques, ou polémiques contre Romain Rolland, dans *L'Opinion* et *Le Figaro* durant le conflit[(1129)], avant de devenir un maître à penser avec *La Trahison des clercs*.

Gide, qui le connaissait depuis *La Revue blanche*[(1130)], le décrit ainsi en 1932, à son zénith, au moment de publier son *Discours à la nation européenne* : « Contemporain de Proust et de Valéry, Benda, qui se révèle comme eux sur le tard, je ne m'étonnerais pas qu'il devînt l'un de nos principaux conducteurs[(1131)]. » Né en 1867, de la même génération que Gide, Claudel, Valéry et Proust, mais type du *puer senex*, Benda, dont nul ne se souvient qu'il ait jamais été jeune[(1132)], enterra tous ses contemporains et nombre de ses cadets. Jouet des communistes après 1945, Éleuthère leur abdiqua sa liberté, avant de disparaître en 1956.

Étrange couple que celui de Benda et de Paulhan. Comment purent-ils cohabiter si longtemps, avant de polémiquer comme des sauvages à la Libération ? Benda fut l'antifasciste de service à la *NRF* dans les années 1930, mais la recherche du fameux pluralisme de la revue, à la fois moderne et antimoderne, « réactionnaire un mois, et révolutionnaire le mois

suivant ; fasciste en janvier et antifasciste en mars », comme disait, peut-être vite, Paulhan en 1937 [(1133)], ne suffit pas à expliquer leur attelage.

Par un certain masochisme, Gide appréciait Benda, qui n'a pourtant jamais cessé de le dénigrer, mais il n'a pas eu à le défendre à la *NRF*, comme Thibaudet contre Rivière en 1911 [(1134)]. Après 1936 et *La Jeunesse d'un clerc*, qui lui déplut, il fut même de ceux qui souhaitèrent l'éloigner. Mais Paulhan, lui-même assez pervers pour imposer la présence de Benda à la revue afin de brouiller les cartes et d'installer la contestation de l'esprit *NRF* à l'intérieur de la *NRF*, fut son protecteur, contre Gaston Gallimard notamment, vite déçu par les ventes de ses livres. Après 1945, leur virulente et déplaisante controverse, à la fois littéraire et politique, révéla les malentendus et rancœurs qui sous-tendaient leur collaboration assidue des années 1930 [(1135)], mais Gallimard publia encore *La France byzantine* (1945), *Exercice d'un enterré vif* (1946) et *Du style d'idées* (1948), où « la maison de la rue de Beaune » était expressément attaquée, à commencer par Gide, Valéry, Alain et Proust.

Pour évoquer Benda antimoderne, de l'affaire Dreyfus à la Libération, du dilettantisme et de l'antibergsonisme au radicalisme et au communisme, en passant par l'engagement antifasciste des années 1930, tout cela en affectant d'appartenir à la cléricature et de ne jamais changer de ligne, il est éclairant de le replacer dans le milieu de la *NRF*, milieu lui-même à cheval entre le moderne et l'antimoderne, depuis Gide et Jean Schlumberger jusqu'à Rivière et Paulhan. L'histoire des rapports de Benda et de la *NRF* — hors de, à côté de, dans, au cœur de, contre, etc. — est exemplaire de la « branloire pérenne » de sa carrière, et — bénéfice complémentaire — elle rendra plus visibles les perplexités de la revue elle-même [(1136)].

PÉGUY OU BENDA ?

Bien avant que Benda ne collaborât à la *NRF*, ses rapports avec la revue étaient tendus. Se remettant à écrire une fois l'affaire Dreyfus réglée et après plusieurs années de tourisme et de mondanités, il s'identifia aux *Cahiers de la quinzaine*, où il préfaça un ouvrage de Georges Sorel en 1907 [(1137)], puis fit paraître quatre livres entre 1910 et 1913 [(1138)]. Son roman *L'Ordination*, publié par Péguy en 1911 et 1912, fut maltraité par Camille Vettard dans la *NRF*, réduit à une psychologie abstraite de philosophe : « Pas de paysages, pas de descriptions, pas de portraits. […] On croirait par instants à une transposition romanesque de l'*Éthique*. » Vettard, non bergsonien pourtant, condamnait l'intellectualisme de Benda : « Je crois qu'à une étude consacrée à M. Benda on pourrait donner pour sous-titre : *De l'impuissance de l'intelligence pure en art et en philosophie…* M. Benda est intelligent à l'excès. […] Cela est incomparable de lucidité, d'invention dialectique, d'ingéniosité critique et d'érudition. Et cela cependant laisse insatisfait et troublé. C'est qu'ici l'intelligence est insuffisante. Il y faudrait l'intuition [(1139)]. » *L'Ordination*, médiocre roman en vérité, ébauche abstraite et géométrique — Vettard n'avait pas tort —, n'en fut pas moins écarté du prix Goncourt de 1912 pour des raisons suspectes, au septième tour et grâce à la voix du président, au profit du roman, non meilleur, d'André Savignon, *Les Filles de la pluie. Scènes de la vie ouessantine* [(1140)]. La décision, qui choqua, fut imputée à l'antisémitisme de Léon Daudet, ancien condisciple de Benda au lycée Charlemagne [(1141)]. Dans la *NRF*, Ghéon renvoya les deux candidats dos à dos, non sans marquer une discrète préférence pour Benda : « […] dans le cas présent, il semble que des raisons littéraires eussent dû suffire à la partager [l'académie Goncourt] en deux camps, quand il s'agit d'attribuer le prix à M. Savignon ou à M. Benda ; car on ne peut imaginer deux esthétiques plus complètement opposées que celles des deux favoris, — si tant est que M. Savignon en ait une [(1142)]. »

Entre-temps, Vettard avait aussi rendu compte du premier opuscule de Benda contre Bergson, *Le Bergsonisme, ou une philosophie de la mobilité*[(1143)], « rude et puissante attaque », cette fois avec modération et en rendant hommage à un « petit livre, d'une admirable beauté linéaire, résum[ant] un grand effort d'idées précises et de définitions claires[(1144)] ». Le deuxième pamphlet de Benda contre Bergson, publié par Péguy en 1913, *Une philosophie pathétique*, fut en revanche démoli par Édouard Dolléans, qui traita l'ouvrage de « libelle » et formula expressément le reproche qui fut dès lors toujours opposé à Benda, à la *NRF* et ailleurs : « Grâce à des définitions fabriquées de toutes pièces, M. Benda combat non une véridique image du bergsonisme, mais un fantoche de paille auquel ensuite il est aisé de mettre le feu[(1145)]. » Benda est un polémiste de mauvaise foi ; il n'hésite pas à caricaturer ses adversaires afin de mieux les calomnier : « Il est pardonnable de nourrir des haines, et même de se tromper radicalement sur les idées contre lesquelles on entre en lutte, mais non de déformer celles-ci systématiquement[(1146)]. » Au reste, Dolléans déplorait le ton désinvolte et impertinent du livre : « Que voilà de médiocres inventions, et qui mesurent une critique dont l'impatiente mauvaise humeur, en éclatant trahit la faiblesse ! / Le style, qui étonne dans un *Cahier de la quinzaine*, reste celui d'un pamphlétaire sans envergure[(1147)]. » Ce compte rendu cruel se terminait — après avoir rappelé la « belle formule » de Péguy : « Ce qu'on ne pardonne pas à Bergson, c'est d'avoir brisé nos fers[(1148)] » — en comparant avec hauteur « ce petit livre à l'acte de ces pauvres hères qui vont dans les musées esquisser un geste contre une œuvre de maître afin d'attirer sur leur dénuement l'attention publique[(1149)] ». Cette fois, l'auteur envoya une lettre de protestation que la *NRF* publia[(1150)]. Benda clamait que c'étaient ses idées à lui qui avaient été « déformées systématiquement » par le collaborateur de la *NRF*.

Édouard Berth, partisan d'une alliance entre Maurras et Sorel, entre l'Action française et le syndicalisme, se montra plus impitoyable encore : dans le roman de Benda et dans ses pamphlets antibergsoniens, il reconnaissait le « Juif de métaphysique et représentant éminent et des plus distingués du ghetto intellectuel et parfumé », « la quintessence et le fin du fin de l'intellectualisme moderne »[(1151)]. Benda se prenait pour un représentant de l'aristocratie intellectuelle en lutte contre la marée démocratique moderne, mais c'était par un tour de passe-passe donnant « le Juif plus patriote que Français de France et de Navarre », et « plus antidémocrate que personne en AF et en Syndicalie »[(1152)]. En vérité, il n'y avait chez lui rien de commun avec la vraie aristocratie de race.

Au même moment, Rivière, séduit par la *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne* parue dans les *Cahiers de la quinzaine* en avril 1914[(1153)], où Péguy défendait Bergson contre Benda, demandait à Péguy un article pour la *NRF*, « du ton et de la dimension » de la *Note sur M. Bergson*[(1154)]. Rivière avait choisi son camp et, après trois articles coup sur coup, l'attitude de la *NRF* envers Benda semblait claire.

CONTRE LE « LITTÉRATURISME »

Publié en 1918, *Belphégor. Essai sur l'esthétique de la présente société française* fut pourtant mieux accueilli. Cet ouvrage, écrit durant la guerre, dénonçait toute la littérature vivante sous prétexte qu'elle cherchait à faire éprouver des sensations et des émotions, et non un plaisir intellectuel, en tant qu'elle se donnait pour but, par la sympathie et par l'intuition, l'union mystique avec l'essence des choses. Claudel, Gide, Barrès, Colette, Maeterlinck, Suarès, Romain Rolland étaient assimilés à la descendance de Bergson et accusés de voir dans l'art un état affectif pur « où s'évanouit toute activité intellectuelle[(1155)] ». Ils étaient tous dénoncés pour « haine de

l'intelligence[(1156)] », par un Benda qui observait qu'« "intellectuel" est presque devenu un terme de mépris dans nos salons[(1157)] ». Taxant Bergson et ses émules littéraires d'« anti-intellectualisme », Benda n'était pas moins conscient que ses victimes prétendaient s'en prendre seulement à « l'intellectualisme *mal compris* », *« scolaire et paresseux »*, et entendaient représenter eux-mêmes « le véritable intellectualisme »[(1158)], mais il refusait d'être la dupe de cette dénégation, où il voyait un moyen de « se baigner au pur émotionnel » tout en conservant les avantages traditionnellement attachés au renom de l'intelligence[(1159)]. Défendant pour sa part l'intellectualisme, au sens des droits de la raison mathématique, prenant parti pour le classicisme et les idées, contre l'intuitionnisme, le romantisme et la littérature — « C'est à la Sorbonne qu'a pris corps ma haine du littérateur à prétention scientifique et de l'historien pragmatiste[(1160)] » —, il adhérait à la synthèse de Kant et de Comte réalisée par Charles Renouvier, lui aussi scientifique d'origine, c'est-à-dire au dépassement du positivisme dans le néo-criticisme, devenu philosophie officielle de la République. Étudiant, il avait découvert avec enthousiasme, chez Renouvier[(1161)] et Théodule Ribot[(1162)], la psychologie rationnelle que Bergson renverrait bientôt au passé, mais à laquelle il resta lui-même fidèle, comme Frédéric Paulhan (1856-1931) par exemple, de dix ans son aîné, le père et le premier mentor de Jean Paulhan[(1163)]. Benda ne renia jamais ni Ribot ni surtout Renouvier. L'*Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques* de ce dernier[(1164)], qui ramenait carrément « tous les conflits des écoles à un petit nombre d'oppositions fondamentales », lui « devint une bible[(1165)] » et fut le modèle de ses livres à succès des années 1930. L'épigraphe de *La Trahison des clercs* est empruntée à ce maître, à la mémoire duquel, auprès de celle de Kant, *La Grande Épreuve des démocraties* est encore dédiée en 1942.

Benda reprochait à l'art contemporain de vouloir saisir la chose dans sa particularité, de n'évoquer que l'individuel et de proscrire la généralité, de prendre pour modèle la musique comme pure fluidité, de refuser tout déterminisme, ou encore de se fonder sur la subjectivité et le culte du moi dans une « self-étreinte aphasique et inintellectuelle[(1166)] ». Souhaitant vivre en accord avec ses principes, ce virtuose alla jusqu'à renoncer un temps à sa passion du piano romantique afin de sauvegarder son rationalisme de l'influence « belphégorienne » de la musique[(1167)]. La misogynie n'était jamais absente de ses diatribes : *« Toute l'esthétique moderne est faite pour les femmes »*, proclamait-il, désolé de l'inintellectualité et de l'impudeur de Colette en particulier[(1168)]. Aussi le « belphégorisme » fut-il apparenté au « bovarysme », autre maladie moderne que Jules de Gaultier diagnostiquait depuis trente ans comme la substitution d'une sensibilité esthétique à une sensibilité morale[(1169)].

Autant Benda s'étendait complaisamment dans la description méprisante de la littérature moderne, autant l'explication était courte. On évoquait parfois, rappelait-il, la « présence des Juifs » pour rendre compte de la substitution de l'émotion à l'intelligence dans la société française. Sans le dénier, Benda distinguait deux sortes de juifs, les uns « sévères et moralistes », les autres « avides de sensation », ou encore « les Hébreux et les Carthaginois, Jahveh et Belphégor[(1170)], Spinoza et Bergson[(1171)] ». Toutefois, suivant un argument ambigu et habituel depuis James Darmesteter et Renan pour absoudre les juifs tout en reconnaissant leur responsabilité dans l'avènement du monde moderne, donc pour réfuter l'antisémitisme tout en le justifiant[(1172)], Benda faisait valoir que la société française n'avait demandé qu'à céder à l'émotion et à l'intuition : « Je veux bien que l'actuelle société ait été précipitée en alexandrinisme par l'action juive […]. *Mais c'est que cette société était déjà elle-même alexandrine*[(1173)]. » Sans y répondre, cela repoussait la question d'un cran :

la société française avait pu subir l'action des juifs en raison de son âge avancé, ou par suite de l'abaissement de la culture, du déclin « de l'éducation théologique et du culte des lettres antiques [(1174)] » en particulier, ou à cause de l'accession aux rangs d'un nouveau personnel de gens incultes. Benda n'y allait pas par quatre chemins : « Quant à ce que l'esthétique de l'homme à l'état de nature soit le romantisme, il suffit, pour s'en convaincre, de considérer les goûts littéraires de nos bonnes et de nos concierges [(1175)]. » D'autres explications du belphégorisme suivaient : l'intensification de la vie, la nécessité pour les écrivains et même pour les philosophes de travailler — son héros Renouvier s'en était gardé —, ce qui faisait de l'exercice de la pensée un métier, alors que « [l]a philosophie, elle aussi, pour être bien servie, veut le célibat de ses prêtres [(1176)] ». La thèse de *La Trahison des clercs* sur la sécularisation des lettres apparaissait déjà. Enfin la société française était pervertie par le développement du luxe et par le rôle qu'y tenaient les femmes : catalogue d'un bout à l'autre traditionaliste et antidémocrate, donnant lieu à une lamentation convenue sur la décadence.

Contre le romantisme, l'intuition et l'individu, Benda se faisait l'avocat du classicisme, de la raison et de l'universel, de la tradition, de l'ordre et de l'autorité. Sans doute ses idées antimodernes et néo-classiques, ou encore antidémocrates et antiféministes, le rapprochaient-elles de Charles Maurras, de Pierre Lasserre et d'Henri Massis, qui accueillirent *Belphégor* avec faveur. Maurras y fit allusion dans sa postface de 1921 au *Chemin de Paradis* (1895), où il réclamait la priorité et rappelait ses propres « cris de guerre répétés, préludant à ceux du récent *Belphégor*, contre l'excès de la sentimentalité dans les arts, l'abaissement de l'intelligence virile et l'exaltation méthodique du démon féminin qui est le plus capable de nous efféminer [(1177)] ». Les classiques ayant relevé de l'« union sacrée » durant la guerre, leur défense, comme Benda l'avait menée dans ses articles du *Figaro*, jugés par Proust « faussement 17^{e} siècle [(1178)] » et pastichés dans les

articles de guerre de Brichot dans *Le Temps retrouvé*, se plaçait toutefois au-dessus des partis pour un temps encore. Un fin observateur comme Maurice Martin du Gard était sensible à ce qui distinguait Benda de Maurras : « Sur le romantisme, le symbolisme, l'intuition bergsonienne, le rationalisme ou les humanités gréco-latines, j'entends les idées de Charles Maurras et de Pierre Lasserre, à quelques nuances près, reprises, retendues, fourbies avec une hargne fine et méticuleuse par l'adversaire-né du Nationalisme intégral [(1179)]. » Benda ne reprit jamais à son compte une des thèses les plus connues de Maurras, qui — suivant une lignée satanique, pour parler comme Joseph de Maistre — faisait procéder la Réforme de la Renaissance, la Révolution de la Réforme, le romantisme de la Révolution, enfin la République du romantisme [(1180)].

Pour Maurras, comme pour Lasserre dans son célèbre *Romantisme français* [(1181)], le romantisme littéraire se définit par l'exaltation de l'individualité au détriment des modèles de la race et de la tradition, par le primat de la sensibilité dans la direction de la vie. À la fois son goût littéraire et son tempérament politique opposaient Maurras au romantisme, auquel il incorporait le contre-romantisme comme la réaction inséparable de l'action, le second romantisme (Baudelaire, Flaubert) et jusqu'au symbolisme [(1182)]. Passant de la littérature à la politique, le romantisme, estime Maurras, a travaillé contre l'État, le roi, la patrie, la propriété, la famille et la religion, pour l'anarchie et le nihilisme social ; avec lui, la société s'est efféminée [(1183)]. Un romantisme vulgarisé est devenu la forme littéraire de la facilité propre à la République des camarades.

Or Benda, zélateur de la Révolution et de la République — son franco-judaïsme resta inaltérable —, « militariste jacobin », comme il se définit en 1914 [(1184)], s'il s'accordait avec Maurras dans le culte des classiques, évita toujours de trop charger le romantisme littéraire et, même s'il n'aimait pas la modernité, de l'assimiler à un romantisme politique. Il épargnait dans *Belphégor* le premier romantisme, qu'il appelait « plasticien » à l'exception

de Lamartine, et le distinguait d'un postromantisme « musical », condamné de Verlaine à Barrès [(1185)]. Comme il le formule dans son entretien des *Nouvelles littéraires* avec Frédéric Lefèvre en mai 1925, « le romantisme ne se réalise vraiment chez nous que depuis trente ans [(1186)] ». En effet, « si les hommes de 1830 ont le culte de l'émotion, je ne vois pas chez eux l'ombre d'un réquisitoire contre les vertus de l'esprit [(1187)] ». En revanche, « [e]n 1890, avec Barrès, l'équilibre est complètement rompu au profit de la sensibilité ; c'est l'âge du *panlyrisme* ». À la différence de Maurras, Benda insiste donc moins sur la continuité que sur la rupture entre le premier romantisme et le symbolisme de Verlaine, ou le « panlyrisme » de Barrès. Le sentimentalisme, qui a toujours existé, n'est pas une invention romantique, et « la volonté de nos gens n'est nouvelle que par le degré ; de tout temps, les sentimentaux voulurent que le sentiment fût en même temps la science du sentiment [(1188)] ». Mais le classicisme et même le romantisme surent résister à l'intuitionnisme : « Avec Victor Hugo ils voulaient parler du mystère ; avec M. Maeterlinck, ils veulent s'y évanouir. On sent le progrès [(1189)]. » Dans le lyrisme de l'amour, de la religion et de la mélancolie, à Marceline Desbordes-Valmore, Lamartine et Chateaubriand, Benda oppose Verlaine, Claudel et Barrès, comme l'alexandrinisme au romantisme.

Le romantisme ne représente pas moins pour Benda une esthétique de concierges : « De même qu'on a pu dire que le triomphe du christianisme, c'est la morale des serfs se substituant à celle des maîtres, on pourrait dire que le triomphe du romantisme, c'est l'esthétique des hommes naturels remplaçant, dans la bonne société, celle des civilisés [(1190)]. » Pour Maurras, la race française était par nature classique [(1191)]. En définissant le romantisme comme « l'esthétique de l'homme à l'état de nature », donc en identifiant romantisme et nature d'une part, classicisme et civilisation de l'autre, Benda se séparait encore de Maurras, et ce renversement lui

permettait de traiter Maurras lui-même de romantique. Benda, qui se plaît aux paradoxes et aux combles, voit dans le style de Maurras non l'expression du rationalisme pur, mais un « romantisme de la raison », comme tel caractérisé par l'« enthousiasme pour ses propres doctrines [(1192)] ». Maurras fait l'apologie des classiques, mais avec romantisme, non avec raison : « *Anthinea*, *L'Avenir de l'intelligence*, c'est l'amour de l'esprit classique pris pour matière d'exaltation romantique ; de même que, symétriquement, l'ouvrage de Mme de Staël sur l'Allemagne, c'est l'éloge de l'âme romantique traité par un tempérament classique [(1193)]. » Telle est la flèche du Parthe : Mme de Staël fut plus classique ou moins romantique que Maurras, et Benda peut conclure par une pirouette qui condense toute son ingéniosité de sophiste : « Mais voilà une antithèse bien romantique. »

Dans *La Trahison des clercs*, Benda distingue encore avec soin — c'est la condition pour qu'on ne confonde pas son classicisme avec celui d'Action française — le romantisme de 1830, qui a pu contribuer à « l'affaiblissement de la sensibilité à la raison, et plus généralement de la haute tenue intellectuelle », mais sans que « le mépris de cette sensibilité [y] appara[isse] en aucune façon », et la « révolution de 1890 », c'est-à-dire le barrèsisme et le bergsonisme qui inaugurent l'âge du « panlyrisme », opposent frontalement sensibilité intellectuelle et sensibilité artistique, et optent irrévocablement pour la seconde [(1194)].

Plus tard, dans *La France byzantine*, s'il observe que la scission de la littérature et de l'intellectualisme — l'« autonomie » de la littérature, comme on dit à présent — commença en effet avec les romantiques du XIX^e^ siècle, il précise pourtant que ceux-ci n'en firent pas une doctrine [(1195)]. Le *« littératurisme »*, qu'il définit désormais comme la « volonté de la littérature de relever de lois propres et de repousser celle de l'intellectualité [(1196)] », remonte certes au romantisme, mais les romantiques eux-mêmes n'y ont pas cédé : « Les romantiques du XIX^e^ siècle n'ont jamais

songé à chasser de la littérature les mœurs de l'intelligence ; ils ont toujours voulu qu'à travers leurs tempéraments personnels elle exprimât l'universel ; ils ne lui ont jamais enjoint d'ignorer toute conformité au réel ; ils n'eussent jamais admis qu'elle consistât en une pure "extension du langage" et se moquât de dire quelque chose [(1197)]. » Le romantisme conservait le souci de la réalité et de la vérité. « Toutefois l'assaut contre l'intelligence […] se dessine chez Baudelaire [(1198)] », dans la volonté d'abolir la distinction entre le sujet et l'objet, et Flaubert rêva d'une littérature sur rien. Mais Benda, s'en prenant une fois de plus au tournant de 1890, continue de sauver la Révolution et la République de leur assimilation au romantisme par l'Action française. Seulement « avec Mallarmé, Proust, Gide, Valéry (par leurs doctrines, sinon leurs œuvres), Giraudoux, Suarès, les surréalistes et leurs descendants, nous possédons cette chose […] : *le pur littérateur* [(1199)] ».

Le tout dernier mot de *La France byzantine* illustre cependant la difficulté qu'il y a d'établir une frontière étanche entre romantisme et modernité. Commentant une citation de Victor Hugo qui, selon lui, annonce Bergson, Proust, Gide, Jouve, Eluard et Fargue, Benda conclut que « l'"incommensurabilité" entre le langage et la vie », c'est-à-dire la thèse qui lui fait voir rouge depuis des décennies, celle de la méfiance à l'égard du langage et de la rhétorique formulée par Bergson dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, « est une pièce éternelle de l'arsenal romantique » [(1200)].

POUR UN AUTRE PARTI DE L'INTELLIGENCE

L'assimilation du néo-classicisme de Benda — rationaliste, révolutionnaire et républicain — à l'Action française repose donc sur un malentendu, et les deux critiques du romantisme ne sont pas superposables.

Avec *Belphégor*, Benda s'imposait à une place singulière dans le paysage intellectuel français, celle du réactionnaire de gauche, antidémocrate à la Renan. Suivant Louis-Albert Revah, « il existe une demande pour ce qu'offre Julien Benda : une pensée réactionnaire non maurrassienne [(1201)] », particularité qui n'échappait pas au directeur des *Nouvelles littéraires* : « Son pessimisme radical le classerait plutôt à l'extrême droite, si la gauche implique la croyance dans le progrès de l'homme et dans la bonté originelle. Pourtant, c'est à gauche qu'on le place le plus souvent, tant il s'enflamme pour la justice et la vérité qui sont les thèmes de ce bord [(1202)]. » Benda en souriait, comme l'illustre ce bout de dialogue daté de 1935 dans *Les Mémorables* : « Pour un peu on dirait que vous êtes d'Action française. Et vous me faites aussi penser à Maritain […] — Ah ! si je n'étais pas juif, je serais le saint Thomas d'Aquin de ce temps ! — Dites que vous êtes un Maurras juif ! — C'est cela, tout à fait cela, cher ami, reconnaît Benda, flatté et amusé [(1203)]. »

Or il était désormais pris au sérieux par ceux qu'il attaquait. Rivière lui-même rendit compte de *Belphégor* dans la *NRF* de juin 1919, premier numéro de la nouvelle série après l'interruption de la guerre, en s'excusant presque des réticences passées de la *NRF* : « Nous n'avons pas toujours été tendres ici pour M. Benda. Peut-être même avons-nous fait preuve envers lui de quelque injustice [(1204)]. » Certes, Benda est toujours aussi rancunier, rechigné et désobligeant, « il n'aime pas ses contemporains et il s'applique méthodiquement à leur faire voir [(1205)] » ; il incarne même le ressentiment « comme la passion fondamentale de l'âme juive » suivant Nietzsche. Mais cela a du bon, car il n'hésite pas à dire des vérités désagréables : « La haine donne du génie », écrit-il lui-même [(1206)]. Et Rivière s'accorde avec lui sur certains de ses diagnostics : « Il est certain que la part faite à la sensibilité, aussi bien dans la perception que dans l'élaboration esthétique, est devenue aujourd'hui exorbitante. » Sans doute Benda exagère-t-il en réduisant l'émotion esthétique au plaisir de l'intellect, mais le directeur de la *NRF*

partage ses résistances à l'égard des lettres d'avant-guerre et lui concède que « le préjugé de l'immanence de l'auteur à son œuvre » compromet « toute la création contemporaine »[(1207)]. Rivière désapprouve lui aussi chez les modernes leur tendance à concevoir le langage comme un effet et non comme un moyen, en conséquence à le rendre aussi obscur que la chose — exemples d'onomatopées futuristes à l'appui —, puis il appelle de ses vœux un redressement de la littérature conforme à celui de la nation : « Il faut, au moment où les plus belles qualités françaises semblent se réveiller, que nous retrouvions le secret de la transcendance et le goût de l'analyse[(1208)]. » En somme, Rivière propose lui aussi un retour de l'intelligence en littérature, et s'il regrette que la misanthropie de Benda lui ait fait ignorer l'effort de la *NRF* pour renouer avec « l'art intellectualiste », pour défendre, dès avant la guerre, « les vertus intellectuelles en art » — « M. Benda semble insinuer que nous sommes tous ici de purs "émotivistes". C'est un point que je ne lui accorderai jamais » —, il reconnaît que Benda dénonce de vrais maux contemporains.

Cette fois, un ouvrage de Benda était jugé recevable par le directeur de la *NRF*, qui paraissait suggérer qu'une autre alliance classique était possible, républicaine et laïque, entre le « classicisme moderne » de la *NRF* et le « rationalisme absolu » de Benda, au moment où *Le Figaro* publiait le « Manifeste du Parti de l'intelligence », nationaliste et catholique, signé par Maurras, Massis et Daniel Halévy, alors très proche de Benda[(1209)], ou par Henri Ghéon[(1210)], programme de défense de l'intelligence nationale qui n'était pas sans séduire la plupart des pères fondateurs de la *NRF*.

Sans les prévenir, Rivière venait d'inaugurer la nouvelle série de la *NRF* par un éditorial réclamant la démobilisation de l'intelligence et l'indépendance de la littérature par rapport au patriotisme et au nationalisme, à la morale et à la politique[(1211)]. Massis lui avait rendu visite avant la publication de leurs manifestes respectifs[(1212)], car la guerre avait rapproché Gide de Maurras, mais Rivière tenait à un retour aux sources de

la revue et il fit des réserves sur le « Manifeste du Parti de l'intelligence » dans la *NRF* de septembre 1919 [(1213)]. Les fondateurs, Michel Arnauld, Schlumberger et Ghéon, futur adhérent de l'Action française, exprimèrent tour à tour dans la *NRF* leur désaccord avec l'apolitisme littéraire de Rivière [(1214)] : « Si j'étais catholique, j'aurais signé le manifeste du Parti de l'Intelligence », ainsi commençait la mise au point du protestant Schlumberger. C'est dans ce climat de division, confronté à la complaisance des anciens à l'égard de l'Action française, que Rivière a pu souhaiter n'être pas désagréable à Benda [(1215)].

Celui-ci fit son entrée à la revue en 1922 avec un long article inattendu, en tête du numéro de mars : un vif éloge d'une ambitieuse trilogie romanesque d'Abel Hermant dont il prenait prétexte pour renouveler son procès des modernes [(1216)]. Hermant et son héros, Philippe Lefebvre, écrivain lui aussi, font, comme Benda, exception dans « une promotion d'hommes de lettres, qui, élevés par Taine et Renan, et presque tous entrés en lice sous les bannières de la raison, sont pour la plupart […] passés depuis lors au camp adverse [(1217)] ». Benda prolonge *Belphégor* : « La désertion a commencé vers 1890, avec le haro poussé par Faguet contre le XVIII^e^ siècle, qui, non seulement n'est pas chrétien, mais ne serait, paraît-il, pas français, et elle s'est poursuivie jusqu'à il y a une dizaine d'années [(1218)] », soit jusqu'à Sorel et Bergson, Péguy et Barrès. Par son culte de la raison pure, de l'intelligible, du concret et de la mesure, par son refus de l'emphase et du romantisme, Lefebvre « fai[t] scandale parmi ses pairs », ce qui vaut ce clin d'œil de Benda, lequel songeait à l'Académie où *Belphégor* n'avait pas déplu : « Je ne serais pas surpris que cet entêtement lui ait coûté gros dans sa carrière, notamment si, comme son talent l'y autorisait, il a brigué l'Académie. » Hermant, à qui Benda s'identifie, « est un des seuls de sa génération qui n'aura pas été atteint de la religion de Pascal, de ce Pascal qui devait attendre l'intrusion chez nous de la

philosophie pathétique pour être salué de père de la pensée française (voilez-vous Voltaire et Montesquieu !). L'auteur des *Pensées*, lui aussi, eût pu dire : "Je serai compris vers 1880" [(1219)] ». On reconnaît l'assimilation de Pascal et de Bergson pratiquée par Massis [(1220)]. À la différence de l'Action française, ce n'est toutefois pas le XVII^e^ siècle que Benda promeut contre le romantisme, mais le XVIII^e^, Voltaire et non Bossuet, Voltaire réincarné en Renan et Anatole France. Hermant « pose, et dans la même lumière de grâce, dans la même abolition de dogmatisme, la même hiérarchie de valeurs que *Thaïs* ou que l'œuvre historique de Renan. Elle est bien l'expression […] de la France intellectuelle et spéculative, dans son contraste avec la France montante, éprise, nécessairement hélas ! et peut-être pour son salut, des religions de la morale et de l'action [(1221)] ».

Benda venait de publier un second roman, *Les Amorandes* [(1222)], sur lequel il comptait pour l'Académie et dont l'échec le fit tomber dans « un profond désarroi [(1223)] ». La recension de Paul Rival dans la *NRF* fut sévère, comme Benda l'avait prévu en examinant le cas de Philippe Lefebvre. La phrase surannée, le ton noble, mélancolique, plaintif « évoquent le premier Empire » : « M. Benda, qu'on a pris souvent comme champion du classicisme, n'est peut-être qu'un esprit sensible aux charmes du passé. […] La cadence de son livre est d'un amant d'hier [(1224)]. » On attendait l'auteur de *Belphégor* au tournant : « Le sujet est le plus simple, le plus grand de la poésie : un homme aime une femme ; l'ordre social l'arrache à elle. […] Le thème choisi est assez général pour qu'un chef-d'œuvre naisse. Mais général et banal sont presque synonymes. » Comment faire un roman avec des généralités ? *Les Amorandes* restait une œuvre sèche, faite d'« exposés philosophiques coupés de citations de Spencer ou de D'Annunzio [(1225)] », bref, un livre de philosophe. Et Rivière, malgré son indulgence pour *Belphégor*, continua de tenir Benda à distance, avant que Paulhan n'ouvrît

de plus en plus libéralement les pages de la *NRF* à ce censeur du moderne [(1226)].

LE SOI-DISANT CLERC

La Trahison des clercs, un des titres les plus célèbres de l'entre-deux-guerres [(1227)], publié à la fin de 1927 dans « Les Cahiers verts » que Daniel Halévy avait lancés en 1921 chez Grasset, parut en prépublication dans la *NRF* entre août et novembre 1927 [(1228)]. Paulhan comptait dessus, après *Bella*, *Le Voyage au Congo* et *Le Temps retrouvé*, pour faire faire un bond aux abonnements [(1229)].

L'âge moderne est l'âge du politique, observe Benda dans l'excellent premier chapitre du livre : « *Politique d'abord*, veut un apôtre de l'âme moderne ; politique partout, peut-il constater, politique toujours, politique uniquement [(1230)]. » Le progrès des passions politiques a été remarquable depuis un siècle : passion de race, de classe, de parti, mais surtout passion de nation. Les haines politiques ont été organisées intellectuellement par Marx et par Maurras. Et les clercs, « ceux dont l'activité, par essence, ne poursuit pas de fins pratiques [(1231)] », se sont mis à faire le jeu des passions politiques. L'adjectif *moderne* traîne partout dans le livre, toujours péjoratif, servant à désigner le clerc politique, « traître à sa fonction [(1232)] » depuis une cinquantaine d'années.

Fidèle à son antimodernisme et à son antibergsonisme, Benda instruit sur de nouveaux frais le procès des adeptes de l'individualisme et du relativisme. Il se montre désormais sensible à la montée en puissance des intellectuels extrémistes, à la transformation de leur anti-universalisme philosophique et esthétique en particularisme politique, de nation ou de classe. *La Trahison des clercs*, livre approximatif mais incisif, a pour cibles principales Barrès et Sorel, derrière Maurras, suivis de Bergson et de Péguy,

lui-même inclus parmi les traîtres à la mystique pour la politique, même s'il fut le premier à dénoncer de telles défections après l'affaire Dreyfus. *« [L]es clercs se mettent à faire le jeu des passions politiques »*, se récrie Benda [(1233)] ; ils délaissent le spirituel au profit du temporel ; ils sacrifient les idées à l'action. Et de citer « les Brunetière, les Barrès, les Lemaitre, les Péguy, les Maurras », auprès de quelques Allemands (Mommsen, Treitschke, Ostwald), de D'Annunzio ou de Kipling. Systématiquement, Benda leur oppose Renan, en qui Péguy — deuxième renversement — voyait le responsable des hérésies du « monde moderne » et de la trahison du dreyfusisme [(1234)]. La polémique sur la mission publique de l'intellectuel s'est ainsi longtemps concentrée, tard dans l'entre-deux-guerres, autour du rôle — plutôt mauvais suivant Péguy, plutôt bon suivant Benda — de Renan aux origines de la France contemporaine. Mais le sceptique Renan fut un personnage trop ambigu pour servir de modèle à Benda, et l'idéal du clerc reste incarné en Renouvier, polytechnicien, philosophe autodidacte, rentier et ermite retiré loin de Paris, héraut de l'universel, « grand-prêtre de toute une métaphysique politique » et « philosophe de l'idée républicaine » au lendemain de 1870 [(1235)].

Le propre des clercs traîtres est de défendre le particulier au détriment de l'universel, notamment d'exagérer les particularismes nationaux. Barrès ne soutenait-il pas que, « la patrie eût-elle tort, il faut lui donner raison [(1236)] » ? Péguy n'en était pas là — sa mort en août 1914 ne lui en laissa pas l'occasion —, mais, poursuit Benda, « depuis cinquante ans, tous les moralistes écoutés en Europe, les Bourget, les Barrès, les Maurras, les Péguy, les D'Annunzio, les Kipling, l'immense majorité des penseurs allemands, ont glorifié l'application des hommes à se sentir dans leur nation, dans leur race, en tant qu'elles les distinguent et les opposent, et leur ont fait honte de toute aspiration à se sentir en tant qu'homme, dans ce que cette qualité a de général et de transcendant aux désinences ethniques [(1237)] ». La litanie, mêlant constamment le nom de Péguy à ceux

de Bourget, Barrès et Maurras, ainsi que l'incessant pluriel d'antonomase les assimilant tous, indignèrent : « Les traîtres, il faut les combattre, et non pas les trahir », lui répliquèrent les fidèles de Péguy en citant *Notre jeunesse*[(1238)].

Barrès représente le traître par excellence — « il a volé l'outil ! », disait férocement de lui Jules Lagneau[(1239)] —, qui accepta, durant l'affaire Dreyfus, de faire dépendre la justice et la vérité de l'époque et des circonstances, puis qui substitua durant la guerre ce qui est *« vrai en France »* à la vérité universelle[(1240)]. Sorel le suit de près : si les intellectuels ne dressent pas la nation contre l'universel, alors ce sont les classes qu'ils élèvent l'une contre l'autre, ce qui est « comme on sait, la thèse des *Réflexions sur la violence*, exaltée par toute une pléiade d'apôtres de l'âme moderne », et ce qui explique qu'aussi bien le fascisme italien que le bolchevisme russe se soient réclamés de Sorel, qui poussait la haine des classes jusqu'au culte de la violence[(1241)]. Si Benda précise peu ses griefs contre Péguy, du moins est-il associé à la « métaphysique adoptée depuis vingt ans[(1242)] », claire allusion au bergsonisme comme primauté du plus individuel en nous, la « durée », sur ce qui est commun, général ou universel.

Benda simplifie toujours les positions et les enjeux, mais il repère, non sans justesse ni à-propos, de Joseph de Maistre à Maurras, et surtout chez Barrès et Sorel, la plupart des traits d'une tradition de pensée antirousseauiste et anti-universaliste, comme l'accent mis sur la pratique, le réalisme élevé en morale, ou la religion de la politique expérimentale allant jusqu'à la « divinisation du politique[(1243)] ». Il dénonce aussi la moralité de la violence, empruntée, elle, à Nietzsche, ou bien le dogme de l'incurable méchanceté de l'homme, le « romantisme du pessimisme[(1244)] », rappelant Baudelaire et la leçon de Sade sur le péché originel. Benda expose le « romantisme de mépris » de Barrès, qu'il reconnaît déjà chez Flaubert et

Baudelaire[(1245)], ou bien le « culte de la cruauté », qu'il perçoit au long d'une lignée allant de De Maistre, à travers Baudelaire et Flaubert, jusqu'à Sorel, lequel s'extasiait avec Nietzsche sur « la gaieté terrible et la joie profonde que goûtent les héros à toute destruction, à toutes les voluptés de la victoire et de la cruauté[(1246)] ». Or, dès les années 1920, tous ces traits, déplacés de l'esthétique au politique, prenaient une allure autrement plus inquiétante que dans une littérature élitiste. Il faut donner acte à Benda qu'il se soit montré plus tôt que d'autres conscient du danger de leur diffusion par des partis de masse.

Péguy est le plus souvent laissé à part. Si Benda ne manque jamais de l'assimiler aux clercs traîtres dans une énumération insidieuse, il ne stipule pas ses réserves, sauf sur un point. Il le reprend nommément sur sa conception battante, militante ou même militaire, à la Nietzsche ou à la Sorel, de la vie de l'esprit, lui qui avouait son admiration pour les philosophies qui « se sont bien battues[(1247)] », qui plaçait le soldat au-dessus de l'intellectuel, et qui admirait le courage, l'honneur et la dureté dans la pensée. « Je consens d'avoir été vainqueur, je consens […] d'avoir été vaincu […], je ne consens point d'avoir été battu », répliquait-il à Daniel Halévy dans *Notre jeunesse*[(1248)], à jamais nostalgique de l'affaire Dreyfus comme combat d'idées. Benda avait ses raisons d'y être sensible, puisque le texte où Péguy fait l'éloge le plus insistant de la pensée comme duel, dans de nombreuses pages sur Corneille et la chevalerie française — « il ne s'agit point tant de vaincre. Il s'agit de s'être bien battu[(1249)] » —, était justement la *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne* où il réfutait le pamphlet de Benda contre Bergson, *Note* commandée par Rivière en 1914, inachevée, et publiée dans la *NRF* en 1919, où Benda était longuement mis en scène auprès de Péguy[(1250)].

À Péguy, Benda oppose le scepticisme raisonnable de Renan, mais aussi la distinction, empruntée à Sainte-Beuve, entre deux sortes d'intelligence,

l'*intelligence-glaive* et l'*intelligence-miroir*[(1251)]. Contre les intellectuels modernes qui se prennent pour des soldats de la pensée et utilisent celle-ci comme une arme de guerre, Benda loue l'intelligence spéculative. Chargeant Barrès, Sorel et Péguy, tous trois morts, Benda s'adresse indirectement à une nouvelle génération d'intellectuels, celle de Drieu la Rochelle, prête à sauter le pas. Condamnant la compromission des écrivains dans la politique, l'invasion de la littérature par les passions partisanes, de nation ou de classe, réprouvant la façon dont les intellectuels, au lieu de calmer les passions politiques, les excitent, Benda défend sans doute la raison universelle et la morale humaniste contre Barrès, Bergson et Péguy, mais surtout contre leurs héritiers et émules. Le moment est loin d'être indifférent. Soutenant que l'individualisme et le renoncement à l'universel menaient tout droit aux nationalismes et totalitarismes modernes, Benda fut l'un des premiers à se prononcer nettement contre les nouveaux régimes naissant en Europe.

La rencontre de Benda avec la *NRF* n'est pas moins curieuse, des deux côtés. À ses débuts, la *NRF* s'était voulue le temple de la « littérature pure », mais la guerre avait bousculé cet idéal. Après avoir réclamé un retour aux sources en juin 1919, Rivière n'avait pas manqué de se prononcer sur quelques grands sujets d'actualité, appelant par exemple à la réconciliation franco-allemande[(1252)]. La *NRF* de Gide, Rivière, Schlumberger et Thibaudet[(1253)] était perçue comme pro-allemande au début des années 1920. Or l'antigermanisme était un trait saillant de *La Trahison des clercs*. Benda y dénonçait la vogue du nationalisme en France, mais tout nationalisme s'inspirait à ses yeux de la pensée allemande : « Le clerc nationaliste, soutenait-il, est essentiellement une invention allemande[(1254)]. » L'Allemagne avait perdu la guerre, mais elle avait triomphé sur le front des idées, car « la plupart des attitudes morales et politiques adoptées depuis cinquante ans par les clercs en Europe sont d'origine allemande et […], sous le mode du spirituel, la victoire de

l'Allemagne dans le monde est présentement complète[(1255)] ». Importées d'Allemagne, la menace de l'irrationalisme et la morale de la violence pesaient sur le rationalisme et sur le républicanisme français à la Renouvier. Durant la guerre, Benda s'en était pris au symbolisme ou au bergsonisme comme « *doctrine allemande*[(1256)] ». L'idée de vérité nationale s'était répandue à l'occasion de l'affaire Dreyfus : « Barrès m'apparaissait un pragmatiste allemand, dans tout ce qui m'y répugne », dit encore Benda dans *La Jeunesse d'un clerc*[(1257)]. Ainsi, suivant le même raisonnement paradoxal qui dans *Belphégor* faisait de Maurras un romantique, ou un romantique du classicisme, Benda réussissait à présenter Barrès — nouveau comble — comme « antifrançais » car imitateur de la pensée allemande dans son nationalisme français.

Devenu publiciste durant l'affaire Dreyfus, puis journaliste patriotique pendant la Grande Guerre, Benda, que seule la polémique inspirait, réclamait paradoxalement le désengagement de la pensée. Clamant sans cesse son culte de la raison et de l'objectivité, il n'y avait en vérité pas plus subjectif et passionné que lui. Son classicisme — classicisme d'Empire, non du XVII^e^ siècle — avait pu tromper un moment les traditionalistes, mais, une fois ses espoirs académiques déçus, il prônait la retraite philosophique au moment où il s'apprêtait à une carrière de militant de l'antifascisme, puis de compagnon de route des communistes.

Tout était donc biaisé, aussi bien du côté de la *NRF* que de Benda. Paulhan, rédacteur en chef à la mort de Rivière en 1925, souhaita, comme Rivière en 1919, retrouver l'idéal de pureté « qui a toujours été l'esprit de la *NRF*[(1258)] ». Il n'y parvint pas davantage. *La Trahison des clercs* condamnait la soumission des intellectuels aux passions politiques, mais Benda plaidait si bruyamment pour un rationalisme républicain militant qu'il s'engageait pour le désengagement avec au moins autant de passion que ses adversaires. Il contrecarrait à la fois l'ancien idéal *NRF* de « littérature pure » et son récent programme de réconciliation franco-

allemande [(1259)]. Si Benda offrait aux yeux de Paulhan l'intérêt d'équilibrer la *NRF* par son antigermanisme et son appel au désengagement, il engagea bientôt la *NRF* plus souvent qu'à son tour. Gide, qui trouva *La Trahison des clercs* « remarquable [(1260)] », écrivit une lettre élogieuse à l'auteur, mais — symptôme de son embarras — omit de la lui envoyer et ne répara ce faux pas qu'en la retrouvant deux ans plus tard [(1261)].

LE PÈLERIN DE L'ABSOLU

Résultat de toutes ces contradictions, une fois *La Trahison des clercs* publiée en volume, pas moins de trois comptes rendus parurent en deux mois dans la *NRF*, tous réticents. Gabriel Marcel répéta en décembre 1927 le raisonnement de Rivière sur *Belphégor* en 1919 : « Le pressant réquisitoire dressé par M. Benda contre la pensée moderne » repose sur des malentendus et des erreurs, mais il n'est pas sans inciter à un « examen de conscience indispensable » [(1262)]. Le refrain est devenu familier : Benda polémique sans se contrôler, ses arguments sont spécieux et outrés, mais ses causes restent bonnes. Aussi Gabriel Marcel concluait-il comme Rivière, et la position demeurera celle de la *NRF* : Benda exagère dans la forme tout en ayant raison sur le fond ; il n'est pas des nôtres, mais nous pensons comme lui. Benda, qui ne se satisfaisait pas de ce genre de casuistique, répondit vertement à Gabriel Marcel à la page suivante de la *NRF*, avec hargne et sans prendre de gants : par sa recension hostile à l'universalisme, « un éducateur patenté comme M. Gabriel Marcel » vient d'« inscrire un nom de plus sur la liste des clercs qui trahissent leur fonction » [(1263)]. Tout critique de Benda s'exposait à être qualifié de traître.

Le même mois, la « Réflexion » de Thibaudet portait sur *La Trahison des clercs*, que Rivière « eût été heureux de publier [(1264)] ». Thibaudet, toujours prolixe, multiplia dès lors les articles sur les livres de son rival,

pour le plus grand amusement de ce dernier, qui rappellera un quart de siècle plus tard : « Quand la *NRF* décida de publier ma *Trahison des clercs*, Thibaudet, qui faisait partie du jury, s'insurgea contre cette décision, déclarant que ma forme d'esprit était absolument désuète, dénuée de tout intérêt. » L'ouvrage paraît, a du succès : « Là-dessus Thibaudet lui consacre trois grands articles[(1265)]. » Thibaudet partageait le conservatisme républicain de Benda, et ses goûts littéraires, depuis son *Mallarmé* de jeunesse, l'éloignaient de plus en plus de la littérature vivante, mais leurs tempéraments les opposaient en profondeur. Thibaudet s'était tenu à distance de l'affaire Dreyfus[(1266)] ; il s'était tu durant la guerre. Sa fidélité à Bergson, son admiration pour Barrès, son indulgence à l'égard de Maurras, auxquels il venait de consacrer une importante trilogie, sa bonhomie, sa modération, son libéralisme, tout le séparait du sec et sentencieux Benda. Thibaudet s'excusait de son célibat ; Benda le revendiquait agressivement. Maurice Martin du Gard les identifiait chacun à sa valise : la grosse « valise de cuir noir en bandoulière » de Thibaudet dans *Les Mémorables*, devenue sa « valise de curé en bandoulière » dans une nécrologie, et la « légère valise », la « valise plate, minuscule » de Benda, « qui contient toutes ses affaires pour les vacances[(1267)] ». La signature de Benda n'apparaîtra pas dans le numéro d'hommage de la *NRF* à la mort de Thibaudet en 1936.

Benda et Thibaudet renouaient le dialogue ou le conflit philosophique éternel de l'idéalisme et du réalisme, de la permanence et du mouvement, de l'Éléate et de l'Ionien, ou encore du dur et du mou : *La Trahison des clercs* appelait, selon Thibaudet, « la discussion et les réserves comme une terre sèche appelle la pluie[(1268)] ». Depuis ses livres sur Bergson, « M. Benda n'a jamais changé. Le changement, voilà l'ennemi ». Benda est « en lutte contre son temps[(1269)] » (pour Thibaudet, répliquera Benda, « le temps a toujours raison[(1270)] ») ; il a écrit « un livre de guerre, ou plutôt un livre de la guerre, […] et il l'a pensé d'abord comme une défense contre

l'Allemand[(1271)] ». Quand Benda fait du nationalisme une invention allemande, Thibaudet lui reproche sa méconnaissance de l'histoire : « Le fait général, c'est la création des nationalités, non par l'imitation des clercs allemands, mais par la Révolution française[(1272)]. » Bref, tout les sépare : « Je suis extrêmement sensible, comme amateur d'art, au grand style intérieur du désespoir de M. Benda, au beau style matériel dans lequel il s'explique. Ma pensée, ou ma nature, se refusent à en partager la substance[(1273)]. » Pour Thibaudet, bon vivant, modèle du « Français satisfait », Benda fait figure d'atrabilaire, de « prophète d'Israël », de « pessimiste absolu[(1274)] », ou encore, suivant un titre qui rappelle Léon Bloy, de « pèlerin de l'absolu[(1275)] », tandis que pour Benda, Thibaudet, un « insaisissable » et un « derviche tourneur[(1276)] », ou encore un « invertébré[(1277)] », « appartient à l'armée des muets dont parle Spinoza : il va encore écrire quatre-vingts bouquins, mais le jour de sa mort, il n'aura encore rien dit[(1278)] ».

Aux yeux de Thibaudet, qui s'amusait de tout et qui voyait en Maurras l'écrivain sans prendre trop au sérieux le politique[(1279)], Benda et Maurras se ressemblaient comme l'avers et l'envers : « *La Trahison des clercs* équilibre, à vingt-cinq ans de distance, *L'Avenir de l'intelligence* », comme des « livres symétriques », ou « les deux formes les plus philosophiques du dialogue français autour du procès Dreyfus », dira Thibaudet après *La Fin de l'éternel*, suite de *La Trahison des clercs*[(1280)]. Dans *L'Avenir de l'intelligence*, Maurras regrettait déjà la perte de l'« indépendance littéraire » et la transformation de l'écriture en profession compromettant l'« existence spéculative »[(1281)]. Si Maurras, en journaliste politique, cherche l'assentiment, une « volonté maladive de solitude orgueilleuse » anime cependant Benda[(1282)], et, tandis que Maurras défend une doctrine positive, Benda ne proclame qu'un antimobilisme vide, une « doctrine idéaliste du clerc en soi[(1283)] ». Il manque à sa philosophie des essences une

théologie ou une ontologie, « et on serait heureux de la connaître, on lirait là-dessus avec un vif intérêt un troisième volume[(1284)] », vœu que Benda exauça dans son *Essai d'un discours cohérent*, comme si Thibaudet l'avait poussé à approfondir *La Trahison des clercs* et à fournir la métaphysique qui fondait sa psychologie du clerc et justifiait sa morale contemplative. L'émulation continua, puisque Thibaudet encouragea Benda dans la rédaction de ses Mémoires par ses objections au *Délice d'Éleuthère* en 1935.

Ramon Fernandez revint sur *La Trahison des clercs* en janvier 1928 dans sa chronique « Les essais », lui aussi sans complaisance, mais sans la hauteur disciplinaire de Gabriel Marcel : « M. Julien Benda est le philosophe aristocrate, le philosophe aux mains propres. Je crois qu'il faut se salir un peu, et même beaucoup, pour sauver ce qu'il révère avec une intransigeance qui lui fait honneur[(1285)]. » Fernandez ne savait pas encore ce dont il parlait.

Ailleurs, une des critiques les plus pertinentes vint de Daniel Halévy, ancien compagnon des *Cahiers de la quinzaine* et ami qui accueillait Benda dans « Les Cahiers verts » malgré ses attaques contre Péguy, mais avec qui Benda devait bientôt se brouiller. Il objecta que le clerc idéal de Benda était depuis longtemps une fiction, ou une créature médiévale disparue au moins depuis le XVIII^{e} siècle[(1286)]. Si Benda maintint contre Halévy son idéal du « grand clerc » contemplatif, il dut concéder que la trahison commençait non pas quand le clerc devenait actif, par exemple au nom de valeurs universelles comme la Justice et la Vérité — ce qui sauvait Voltaire et Rousseau, ainsi que les dreyfusards —, mais quand son action était animée par une passion politique et s'exerçait au profit d'un égoïsme de nation ou de classe, *distinguo* difficile à justifier rationnellement, ou autrement que comme un conflit lui-même passionnel : « Au vrai, j'aime moins la raison que la passion de la raison », devait d'ailleurs reconnaître Benda dans ses Mémoires[(1287)], position peu éloignée du « romantisme de la raison » qu'il

reprochait à Maurras dans *Belphégor*. Si le clerc pur reste l'idéal, un clerc peut toutefois prononcer des jugements moraux et même militer sans contredire son état de clerc, à condition que ce soit du côté de l'universel.

À la suite de la condamnation de l'Action française par Pie XI en 1926, Jacques Maritain rendit publique sa rupture avec Maurras dans *Primauté du spirituel* [(1288)], titre qui put sembler synonyme de *La Trahison des clercs* par la critique de l'axiome maurrassien, « Politique d'abord ». Une certaine confusion entre l'idéalisme rationaliste de Benda et le néo-thomisme ou l'« humanisme intégral » de Maritain était possible, qui rappelait leurs objections parallèles contre Bergson avant la guerre. Massis, fidèle à l'Action française, reprocha cette affinité apparente à Maritain : « […] comme jadis, au sujet de Bergson, où Benda semblait déjà vous rencontrer — et quelle gêne n'en ressentiez-vous pas ? — voilà que ce critique spinozien défend le "transcendant", qu'il s'insurge contre "la religion du temporel" ! Lui aussi, Benda, attaque le "nationalisme", le "politique" et oppose au réel, l'intellectuel et le métaphysique ! Qu'il soit de "gauche" ou de "droite", un jeune Français d'aujourd'hui entend Benda et Maritain parler un langage qui lui paraît identique : imaginez son désarroi [(1289)] ! » Massis n'avait pas tort de s'inquiéter, car Maritain approuvait le fond de la pensée de Benda, qui, « malgré ses erreurs, soutient bien des choses vraies [(1290)] », et lui donnait raison contre ses propres disciples, tel Emmanuel Mounier, qui défendaient la « religion du temporel » — le « temporel d'abord » de Péguy —, comme mystique de l'Incarnation et antithèse de la métaphysique « stérile » de Benda : « Dieu, objectait Mounier, est le premier "clerc" qui ait "trahi", il en couvre bien d'autres ; Personne et Trinité, il a trahi le système de M. Benda avant la création même [(1291)]. »

L'Action française devait réagir. Pierre Tuc — Henry Lasserre, frère de Pierre Lasserre — se chargea de démolir Benda dans une série de sept articles antisémites publiés dans le quotidien en décembre 1927 et janvier

1928, suivis d'interventions de Maurras et de Daudet en février. C'était le début d'une campagne qui rendit la confusion entre Benda et Maurras impossible, même si Drieu la Rochelle devait encore accuser Benda en 1931 de poursuivre trop longtemps avec Barrès et Maurras « une querelle de mur mitoyen [(1292)] ». Jacques Bainville condamna Benda dans la *Revue universelle* : « M. Julien Benda remplit les pages de la *NRF* avec des polémiques de journal [(1293)] », et Maurras attaqua : « Il existe un écrivain juif dont l'industrie est florissante, mais à qui, pour ma part, je n'ai pas reconnu la qualité d'un honnête belligérant. Il est à pendre haut et court, comme un simple maraudeur de champ de bataille [(1294)]. » Et de rappeler, sans jamais le nommer, que Benda, répondant à Halévy, avait été amené à exclure de la compagnie des « clercs traîtres », d'abord les dreyfusards, ensuite les philosophes des Lumières : « Le vrai clerc, dit-il, peut sortir de sa solitude pour redresser une injustice. Après quoi, il doit rentrer dans son trou [(1295)]. » Le ton était pour le moins familier : « Quel crétin ! Non, mais quel crétin [(1296)] ! » Maurras traitait Benda de pillard, de rôdeur, de profiteur, pour un « bouquin incohérent et contradictoire auquel son nom reste collé comme à un pilori [(1297)] ». Halévy, dont Maurras n'ignorait pas qu'il était brouillé avec Benda depuis 1930, avait été conduit à renier son vieil ami : « Depuis personne n'a ouï dire ce qui reste, poil ou plume, du malheureux [(1298)] ! »

Mis à mal par Gabriel Marcel, Fernandez, Thibaudet, qui n'accueillirent pas mieux la suite de ses livres — « le mystificateur se mystifie d'abord lui-même », jugera Gabriel Marcel en 1931 [(1299)] ; avec son « écriture virile, j'allais dire militaire », ajoutera Fernandez, Benda sert « la cléricature comme un officier sa patrie [(1300)] » —, la présence de Benda restait curieuse dans une revue dont la position devenait elle-même de plus en plus écartelée : il s'engageait contre l'engagement des intellectuels ; le désengagement de la *NRF* penchait d'un côté ou de l'autre suivant les

engagements de plus en plus prononcés de ses collaborateurs. Et l'infini débat auquel *La Trahison des clercs* et ses séquelles donnèrent lieu dans les pages même de la *NRF* ne contribua pas peu à la politisation et de Benda et de la *NRF* dans les années 1930. Paulhan lui-même hésitait. Il n'était pas formellement hostile aux articles portant sur des questions politiques, à condition qu'ils fussent de qualité, disait-il dès 1925 à Jean Schlumberger, pour justifier son refus d'un article sur l'Allemagne : « Maurras ne nous laisse pas le droit précisément en politique d'être médiocres, ou simplement moyens. Songez-vous que jamais les doctrines du nationalisme n'ont été défendues avec plus d'intelligence, plus de suite, plus de tenue qu'aujourd'hui [(1301)]. » Avec Benda, pensait-il avoir trouvé son Bainville ?

L'ANTIFASCISTE DE LA *NRF*

Après avoir donné une suite à *La Trahison des clercs* dans *La Fin de l'éternel* [(1302)] — il y clouait le bec à ses critiques et ébauchait une éthique inspirée de Spinoza : les clercs trahissent parce qu'ils ont chassé de la vie toutes les formes de l'infini —, Benda tint une véritable tribune politique à la *NRF* à partir de « Note sur la réaction », en tête du numéro d'août 1929, suivie de « Lettres à un jeune monarchiste » en décembre, textes où il ouvrait le procès de l'Action française, « le seul antidémocratisme logique [(1303)] ». Virant de bord, il se portait désormais à la défense de la démocratie contre l'« aristocratisme intellectuel » des gens de lettres séduits par Maurras, et il en profitait pour réfuter du même coup Alain, suivi par Thibaudet, d'après qui « toute littérature qui se rattache au démocratisme est, en tant que telle, de basse qualité », tandis que, inversement, « la valeur littéraire relève […] de l'esprit monarchique » [(1304)]. La haine de la démocratie coutumière aux gens de lettres lui semblait pourtant inoffensive, les écrivains ayant l'habitude de se payer de mots, alors qu'un vrai danger

résulterait de l'alliance entre une bourgeoisie hostile aux ouvriers et un petit peuple antiparlementaire désireux d'un chef.

« Sur la pensée bourgeoise » inaugura en septembre 1929 la rubrique « Scholies » [(1305)], pendant des « Propos » d'Alain et des « Réflexions » de Thibaudet, mais en plus narcissique, puisque Benda y répliquait à tous ceux, nombreux depuis *La Trahison des clercs*, qui l'attaquaient çà et là. On plaisanta vite sur son omniprésence, comme Mauriac, qui écrit à Paulhan dès décembre 1929 : « Je reçois une revue mal paginée : il me manque tout le Benda — ce qui est probablement une bénédiction [(1306)]. » Les feuilletons de Benda, publiés dans la *NRF* puis repris chez Gallimard, envahirent la revue dans les années 1930 : *Essai d'un discours cohérent sur les rapports de Dieu et du monde*, 1931 (*NRF*, 1930-1931), son ontologie, pastiche de l'*Éthique* de Spinoza ; *Discours à la nation européenne*, 1933 (*NRF*, 1933), plaidoyer pour une Europe transcendant les nationalismes et les particularismes [(1307)] ; *Délice d'Éleuthère*, 1935 (*NRF*, 1934-1935), journal philosophique d'un égotiste qui enchanta cet autre célibataire misanthrope et cynique qu'était Léautaud [(1308)] ; puis les souvenirs, *La Jeunesse d'un clerc*, 1936 (*NRF*, 1936), et *Un régulier dans le siècle*, 1937 (*NRF*, 1937-1938). Suivant l'historienne de la *NRF* des années 1930, « ce n'est qu'à la *NRF* […] que Julien Benda peut publier toute sa pensée, avec toute l'intransigeance qui le caractérise [(1309)] ». Sa position à la *NRF* lui assure une légitimité et une notoriété qui lui permettent de collaborer activement à un grand nombre de périodiques, *Les Nouvelles littéraires*, mais aussi des quotidiens comme *La Dépêche de Toulouse* de 1933 à 1940, *Le Temps* en 1935-1936, *L'Aube* de 1935 à 1938, *L'Ordre* à partir de 1938, ou encore *Vendredi*, hebdomadaire fondé par André Chamson et Jean Guéhenno, en 1935-1936 (plus trois articles en 1938), etc. Benda est désormais une autorité philosophique intraitable et caustique, que Paul Nizan se devait d'attaquer en 1932 dans *Les Chiens de garde*, auprès de Bergson, « ces frères ennemis [(1310)] ».

De décembre 1933 à 1940, Benda fut aussi l'un des principaux fournisseurs — avec Cingria, mais sur un autre ton — des brèves de la rubrique « L'air du mois », à laquelle Paulhan tenait et où les interventions musclées de Benda contre le nationalisme, l'antidémocratisme, l'antisémitisme étaient opportunes[(1311)]. Sa manière restait déplaisante, comme en témoigne une altercation avec Mauriac, qui l'accusa, à propos de Barrès en 1932, de travestir sa pensée[(1312)] : « Cher Monsieur Benda, je n'ai jamais souffert d'un clerc trahison pareille[(1313)] ! » Bien que certains l'aient tenu pour un graphomane, un vulgarisateur, un imposteur et un charlatan, il mena à partir de la *NRF* un combat vigilant contre la droite intellectuelle et l'Action française, appela à la constitution d'un grand parti de l'antifascisme patriotique, prit position contre l'invasion de l'Éthiopie par Mussolini, puis contre les accords de Munich.

Tout cela n'allait pas sans incohérence de la part d'un prétendu clerc préférant le spirituel au temporel et d'un ancien aristocrate intellectuel reconverti dans la défense de la démocratie, mais l'urgence était là, et Benda se justifiait sans peine et non sans arrogance : « Ayant récemment signé un manifeste dit "de gauche"[(1314)], j'ai été accusé de manquer à cette éternité que j'exige du clerc. Je réponds que j'ai signé ce manifeste parce qu'il me semblait défendre des principes éternels. […] Je tiens que je suis dans mon rôle de clerc en défendant une mystique, non en faisant de la politique. […] / Je réponds que la mystique de gauche est recevable pour un clerc[(1315)]. » La distinction de Péguy entre mystique et politique était commode, et Benda l'infléchissait encore à son profit : toutes les politiques sont laides, soutenait-il, mais non pas toutes les mystiques : « La mystique de gauche honore la justice et la vérité. Elle est belle. La mystique de droite — du moins celle d'aujourd'hui — honore la force, […]. Elle est laide. […] La gauche est laide dans sa politique et belle dans sa mystique. La droite est laide dans l'une et l'autre. » Devant une telle suite d'axiomes assenés sans la moindre démonstration, ses lecteurs pouvaient à bon droit s'interroger sur

la vraie nature du clerc, désormais descendu dans l'arène pour secourir la civilisation, la démocratie et la République.

La série de ses billets dans « L'air du mois », recueillis en partie dans *Précision* [(1316)], auprès d'une sélection de ses articles dans *Les Nouvelles littéraires*, *La Dépêche de Toulouse*, *Le Temps*, *L'Aube* et *Vendredi*, révèle l'escalade de ses engagements. Fermement anticommuniste jusque-là, il dénonçait dans *La Trahison des clercs* la passion de classe au même titre que la passion nationale, comme passion politique particulariste, et il renvoyait la Russie et l'Italie dos à dos [(1317)]. Dans *La Fin de l'éternel* et *Délice d'Éleuthère*, son universalisme le dressait à la fois contre l'Action française et contre le communisme. Toutefois, après le 6 février 1934, qu'il n'avait pas pris au sérieux d'abord — « cela juge une époque qu'on attache de l'importance à la mort de quelques imbéciles », confiait-il le lendemain à Maurice Martin du Gard [(1318)] —, il réprouva très vite l'impuissance de la gauche parlementaire et sa résignation à l'avènement de Hitler au pouvoir, et il se mit à faire l'éloge des communistes qui défilaient derrière le drapeau tricolore et défendaient seuls la démocratie contre le fascisme. Antibourgeois de toujours, il rêvait que, remettant 1792 à l'ordre du jour, les communistes deviennent des patriotes et qu'un nouveau conflit civil se déclenche en France [(1319)]. Face à une Allemagne qui voulait la guerre, ce dont il ne douta jamais, pas plus que de sa responsabilité dans la Grande Guerre, Benda fut l'une des rares voix de gauche à se prononcer haut et fort pour l'armement de la France. Blâmant les hommes de gauche qui laissaient Henri de Kerillis et Maurras se poser en champions de la liberté contre le despotisme, flétrissant les radicaux qui « ont perdu tout sentiment de la France de la Révolution, toute perméabilité à la moindre idée générale et ne s'émeuvent plus que de misérables intérêts électoraux », Benda se prenait à espérer l'apparition d'un républicain à poigne : « Ne surgira-t-il pas des rangs du personnel politique un vrai radical qui les balaiera au nom même du radicalisme : un Gambetta, un Clemenceau [(1320)] ? » Jacobin et patriote,

Benda se rapprocha donc du Front populaire puis du Parti communiste, réclamant dès juin 1935, dans une lettre ouverte à Paul Rivet [(1321)], la fondation d'un parti de l'antifascisme patriotique, plaidant pour l'idéalisme républicain, la défense de la démocratie et l'anti-hitlérisme, animé, à distance du Parti radical, par les vraies valeurs du radicalisme : « Vous me dites encore : ce parti, à la fois antifasciste et patriote, il n'est pas à créer : c'est le parti radical. Je réponds que les radicaux ont voté ces mesures de sûreté en marchandant, en rechignant, comme sous la cravache de la droite. Je veux que vous les votiez fièrement, pleinement, spontanément, par ardeur à défendre les libertés démocratiques contre la menace de l'étranger, comme les eussent votées un Danton, un Gambetta, un Clemenceau, les vrais parrains du parti que je propose [(1322)]. » Benda ne cessa de s'élever contre une droite qui revendiquait le monopole du patriotisme par une tactique lui permettant de masquer sa réalité de parti de classe, et il recommandait à la gauche : « Dressez-vous contre le fascisme hitlérien aussi résolument que contre les hommes du 6 février. Toute la France vous suivra [(1323)]. » La gauche réactionnaire, qui peut se résumer dans cette profession de foi de *La Jeunesse d'un clerc* : « J'ai le fétichisme de l'État, ce qui n'exclut nullement la haine de la société, celle-ci ne visant qu'au maintien d'une classe, toute prête à trahir l'État s'il la gêne [(1324)] » (ce qui devait advenir en 1940), ne menait certainement pas à la position la moins lucide face à la montée du nazisme et le fit rompre dès 1936 avec le Comité de vigilance des intellectuels antifascistes et avec l'hebdomadaire de Guéhenno, *Vendredi*, que leur « pacifisme mystique » ainsi que leur fixation sur l'Action française et sur la menace d'un fascisme français conduisaient à mésestimer la gravité de la menace hitlérienne [(1325)].

Benda, qui n'avait jamais fait grand cas de sa judéité et s'exprimait souvent, par provocation, comme un antisémite, s'y intéressa à partir de 1935. Il s'en réclame au moment où l'antisémitisme s'accroît en Europe, et ses motifs sont explicites : « Il y a un mois, je souhaitais ici même que la France se tînt armée contre les provocations de l'hitlérisme. D'aucuns déclarèrent que je prenais cette position parce que juif et qu'Hitler persécute les Juifs. Ils n'examinèrent pas un instant si cette position était sage [(1326)]. » Benda aurait voulu la guerre parce qu'il était juif. Imaginait-il vraiment qu'il lui suffirait d'établir l'objectivité de son argumentation pour écarter des objections surdéterminées par l'antisémitisme ? De toutes les passions politiques, celle-ci n'est-elle pas la plus confuse ? Léautaud, qui ne dissimulait pas ses sentiments antisémites, avait ainsi trouvé « répugnant » un article de Robert Brasillach sur *Délice d'Éleuthère* dans *L'Action française* [(1327)], mais le dénigrement, la mauvaise foi et les basses insinuations de Brasillach l'avaient d'autant plus choqué qu'il pensait que celui-ci était juif [(1328)]. Thibaudet, lui, commentant également *Délice d'Éleuthère*, relevait la nature abstraite de l'amour de la terre qu'y déclarait Benda et s'étonnait que celui-ci n'expliquât point cette particularité par son identité juive [(1329)]. Rappelant certes qu'« il n'y a pas de vérité juive, il y a la vérité, la vérité du philosophe dans ses concepts », Thibaudet défendait une notion de la race inspirée de Taine, ou de la terre et des morts selon Barrès. D'ailleurs, suggérait-il en recourant à un argument ordinaire de l'antisémitisme diffus, « Éleuthère ne perdrait-il pas les trois quarts de son intérêt si l'on ne l'expliquait pas par son peuple, ou plutôt le sacerdoce de son peuple […] à travers lui [(1330)] » ? Benda lui répondit dans un « Scholie » où il annonçait ses Mémoires [(1331)]. Thibaudet le tenait pour un sectaire de l'esprit pur, aveugle aux raisons de son amour abstrait de la terre : « Cherchant à expliquer ce mien caractère, il l'explique par mon sémitisme [(1332)]. » *La Jeunesse d'un clerc* fera la part des choses.

C’est ainsi que Thibaudet, renvoyant Benda à sa judéité, l’encouragea dans la rédaction de l’histoire de son esprit, entreprise depuis 1932 au moins [(1333)]. Conformément à son franco-judaïsme tenace, il rendra compte de son caractère certes par la « race », comme il dit toujours, mais aussi par le lycée, qui renforça en lui certains traits juifs et en corrigea d’autres, qu’il continue de présenter comme un antisémite, par exemple l’identification des juifs à la banque, à la solidarité communautaire et au matérialisme : « Ma religion de l’esprit pur, juge-t-il, a autant consisté à me nourrir d’un certain sémitisme qu’à me libérer d’un autre [(1334)]. » Prétendant une fois de plus à l’objectivité, son attitude à l’égard du judaïsme restait ambivalente, et il dut répondre à des coreligionnaires qui lui reprochèrent de faire le jeu des antisémites en insistant sur les différences entre les juifs et les autres Français. Benda leur concéda que son analyse risquait de grossir les rangs de l’antisémitisme, mais il refusa de la corriger, se réfugiant à son habitude dans le culte buté de la vérité : s’il était parfois amené à dire du mal des juifs, plaida-t-il, c’était parce qu’il le croyait vrai [(1335)].

La Jeunesse d’un clerc parut dans la *NRF* d’août à novembre 1936, en plein Front populaire et au milieu de la campagne antisémite contre Léon Blum. Benda le connaissait depuis *La Revue blanche*, où ce jeune belphégorien lui était antipathique. Faisant taire ses anciennes préventions, il se mit à louer son courage [(1336)]. Ces souvenirs d’enfance élèvent un péan à la gloire du franco-judaïsme. Benda y célèbre l’harmonie des valeurs familiales et scolaires, leur convergence vers l’amour abstrait de la République : « Ici j’apporte un document à l’historien : les idées politiques d’une famille juive, en France, au début de la Troisième République. / J’ai été élevé dans le goût de la République et des principes démocratiques [(1337)]. » D’abord inspirés par la sympathie pour la monarchie de Juillet, « [c]es hommes de foi voulaient que la République fût le signal d’une régénérescence de la France [(1338)] ». Sa mère avait sans doute plus d’audace que son père, avec « au fond d’elle un désir de renverser ce qui,

politiquement, se veut immobile, un goût révolutionnaire, voire anarchiste, que j'ai vraisemblablement hérité [(1339)] ». Les juifs de France ont été le sel du monde moderne. Benda éprouve à cet égard la fierté d'un fidèle du franco-judaïsme : « Je vois une succession de Juifs intelligents, travailleurs, ironiques, amis de la science pendant que presque tout autour d'eux croupit encore dans les superstitions, agents de libération humaine, sur qui s'appuient tous les partis de progrès. En vérité, je suis honteux de m'y prendre si tard pour me sentir fier de descendre d'une telle élite, comprendre tout ce que je lui dois [(1340)]. » La protestation honore un homme qui, jusque-là indifférent, reconnaît son héritage juif lorsque le danger grandit. Le patriotisme de ses parents était « celui de beaucoup de Juifs français de l'époque, peut-être encore d'aujourd'hui [(1341)] », dans une famille libérée de la religion et n'observant pas le moindre rite [(1342)], considérant avec Renan les religions comme des survivances destinées à disparaître.

Le lycée Charlemagne fortifia son caractère, car « les pourfendeurs du régime n'ont pas tort quand ils dénoncent une sorte de partie liée entre les idéaux des Juifs affranchis et ceux de la République, tels qu'ils s'enseignaient dans ses écoles [(1343)] ». Voilà certes de quoi donner du grain à moudre aux antisémites et antirépublicains — souvent les mêmes —, et effaroucher ses coreligionnaires qui le mettaient en garde. Son républicanisme à la fois juif et scolaire, des deux côtés rationnel ou « abstrait, métaphysicien, inhumain », se distingue, comme le notait Thibaudet, du républicanisme héroïque et national, mystique ou enraciné, de Péguy ou de Clemenceau. L'école confirma aussi l'inclination du milieu familial vers le classicisme : « Mes maîtres m'impressionnaient encore par leur évidente préférence pour les anciens contre les modernes [(1344)]. » Après la famille, le lycée faisait de lui un républicain conservateur et un réactionnaire de gauche en l'instruisant dans le dédain de la mode : « Le

peu d'ouvrages contemporains qu'il y a chez moi est incroyable[(1345)] », constate-t-il. Tous les auteurs à qui il s'en prend lui objecteront qu'il ne les a pas lus, mais au lycée, comme il l'avoue avec suffisance, « [j]'avais déjà le mépris de l'actualité et du roman du jour[(1346)] ».

Pourtant, malgré son culte de la raison, Benda reconnaît qu'il s'engouffra dans l'affaire Dreyfus avec passion : « L'affaire Dreyfus m'apprit d'ailleurs que j'étais capable d'un vrai fanatisme idéologique. J'y connus des moments où j'eusse avec plaisir tué le général Mercier, comme je l'eusse fait de Guillaume II en 1914, de Mussolini lors de l'affaire éthiopienne ; comme je l'eusse fait, par une passion bien plus purement idéologique encore, de Maurras et de Bergson[(1347)]. » Benda, comme il le redit souvent, non sans choquer de la part d'un soi-disant clerc, souhaita la mort de ses adversaires. Il fut de ceux qui prirent plaisir à l'affaire Dreyfus, « pour ceux de mon âge une bonne fortune », rappelle-t-il en passant Dreyfus aux profits et pertes : « Tous n'ont point cette occasion de faire au seuil de la vie un choix abrupt entre deux morales essentielles et de savoir tout de suite qui ils sont[(1348)]. » Dans *Un régulier dans le siècle*, suite des souvenirs publiée dans la *NRF* entre août 1937 et février 1938, il ira encore plus loin dans le culte de l'affaire et l'éloge d'une violence qui n'est pas sans évoquer son ancien ami Sorel : « Je voudrais qu'il existât comme une affaire Dreyfus en permanence, qui permît de toujours reconnaître ceux qui sont de notre race morale et les autres […]. Je dois convenir, au reste, que je suis bien servi, le 6 février, l'affaire éthiopienne, l'arrivée du ministère Blum, la guerre civile espagnole ayant produit chez nous une véritable affaire Dreyfus constante, dont j'espère qu'elle durera jusqu'à la fin de mes jours. (Toutefois je me vante : je ferais taire mes inimitiés si la France était en danger[(1349)].) » Benda a été servi ! Malgré la parenthèse patriotique rappelant l'union sacrée de la Grande Guerre, de telles déclarations expliquent la haine accumulée contre lui à droite et à l'extrême droite.

La Jeunesse d'un clerc ne plut pas à Gide et le fit « envisager que la *NRF* se séparât » de Benda. « L'"exaspération" de certains amis de la *NRF* devant ma *Jeunesse* me semble toujours inexplicable[(1350)] », répondit Benda à Paulhan, qui l'avait averti de l'attitude de Gide. Benda jouait à l'ingénu, car l'irritation de Gide et de ses « amis de la *NRF* » n'avait rien de mystérieux, comme l'illustre la réaction de Marcel Jouhandeau, intime de Paulhan et habitué de la *NRF*. Indigné par les Mémoires de Benda, il composa une réplique où il protestait contre l'influence juive dans la revue et dénonçait la place que s'y était arrogée Benda. Paulhan refusant de la publier, parce qu'il aurait eu « l'air d'avoir attiré J. B. dans un guet-apens[(1351)] », Jouhandeau dut faire paraître « Comment je suis devenu antisémite » dans *L'Action française* du 8 octobre 1936, qui ne demandait pas mieux que d'assaillir Benda : « Vous entendez ? Rien que cela, sa haine, la haine de ce petit clown sémite, et vous savez à qui elle va, cette haine ? À vous, à moi, à nous qui avons des traditions… », se récriait Jouhandeau dans une tirade célinienne. Paulhan lui avait préféré Benda, mais l'incident permet de se faire une idée des animosités enfermées dans le bureau du directeur, où Benda et Jouhandeau se croisaient, même si l'expression hystérique de l'antisémitisme passait alors pour banale et inoffensive, et choquait peu. On plaisantait sur les juifs dans le bureau de Paulhan, comme le montre une blague de Mme Paulhan rapportée d'un ton léger par Léautaud[(1352)].

Tout au long des années 1930, Benda guerroya contre Barrès, Maurras et leurs disciples, contre le mot d'ordre « Politique d'abord ». Ce prétendu clerc fut, par contrecoup, un des principaux responsables des doctrines de l'engagement écloses durant la décennie : Mounier se réclamait de Péguy contre lui et Maritain dès 1928, et Robert Aron et Arnaud Dandieu, dans leur fameux *Décadence de la nation française* de 1931, plaidèrent, en réaction contre Benda qu'ils associaient à la dénatalité comme symptôme de la décadence française — « onanisme physique ou littéraire[(1353)] » —,

pour une « mission temporelle » de l'écrivain fondée sur la solidarité de la pensée et de l'action [(1354)]. Benda s'exposait aux réactions antisémites. Relevant ses abus de citation, Maurras, non sans humour d'ailleurs, mettait en garde les lecteurs des *Nouvelles littéraires*, chaque fois « Que ce bouillant Hébreu leur peindra des fantômes / Qu'il nomme Barrès ou Maurras [(1355)] ». Barrès le traitait déjà de « punaise de synagogue [(1356)] », suivant Maurice Martin du Gard, qui signale aussi l'antipathie de Bernanos pour Benda : « Une voix douce quand il veut, jusque dans la façon de me dire qu'il déteste les Juifs et que la place faite à Benda aux *Nouvelles littéraires* est un scandale [(1357)] ! » Dans *Bagatelles pour un massacre*, Céline le qualifie de « PluriBendas [(1358)] », témoignant par là de son renom, car il ne semble pas l'avoir lu. Léon Daudet se moque de lui : « Un écrivain qui n'a pas en lui la faculté polémique n'est, en dépit de ce sot de Benda, qu'un clerc… de lune, qu'un pauvre eunuque de salon ou de café [(1359)]. » Benda devint surtout la bête noire de Brasillach, qui s'étonne en 1938 de « l'importance que ce monstrueux Karagheuz de la philosophie, cet obscène pantin a prise dans la *NRF* », et le traite de « vieillard aigri » et de « diplodocus circoncis » dans *Je suis partout* [(1360)]. En mai 1940, Drieu la Rochelle, prophète de malheur, trouve de quoi se réjouir de la débâcle nationale en songeant au sort de « Benda, très influent sur Paulhan [(1361)] ». De ce dernier, avec qui il vient de rompre, il dénonce les oscillations « entre le surréalisme hystérique et le rationalisme gaga de la République des professeurs [(1362)] », signe de confusion entre Thibaudet et Benda. Se félicitant un mois plus tard de la défaite de la France, il s'écrie : « Gallimard, privé de son Hirsch [(1363)] et de quelques autres, Paulhan privé de son Benda, vont filer le long des murs, la queue entre les jambes [(1364)]. » Or ses fantasmes ne l'arrêtent pas là : « Benda, Suarès — où vont-ils crever [(1365)] ? »

Benda s'était fait une raison depuis longtemps. « Dans toutes les maisons où je passai, j'eus ainsi à mon compte une bonne part des lecteurs et contre moi un petit prétoire des collaborateurs », rappelait-il dans ses Mémoires [(1366)]. Et Paulhan jugeait opportun que, tout en respectant les formes, l'antifascisme fût représenté dans la revue. La *NRF* publia en décembre 1937 une « Lettre » à Benda d'un fonctionnaire, monarchiste, catholique et « fondamentalement réactionnaire », qui ne donnait que ses initiales, A. V., mais dénonçait violemment l'« esprit démoniaque de dissolution […] qui caractérise 80 % des Juifs » et s'emportait contre « les dirigeants Judéo-Jacobins de France », contre la « Trinité Judéo-Jacobino-Marxiste » [(1367)]. Dans le numéro suivant, ce ne fut pas Benda, que ce genre d'attaques comblait, mais Drieu la Rochelle qui lui donna la réplique [(1368)]. Drieu jugeait en effet la partie trop facile : ce correspondant anonyme, réactionnaire intégral, ridiculisait la cause fasciste ; chantre de l'internationalisme, dénué de patriotisme et prêt à céder à l'Allemagne et à l'Italie, c'était l'homme de paille idéal pour un Benda qualifié de « magister de la *NRF* [(1369)] ». Drieu semble alors trop isolé à la *NRF* pour apporter un contrepoids au pouvoir de Benda, soutenu par Paulhan qui intervient à son tour et contredit Drieu sans aucune gêne : « […] je me demande si Drieu est bon juge », ou « [j]e crains que le vieux problème bonaldien de la Réaction ne soit pas si simple » [(1370)].

Suarès, lui aussi transfuge des *Cahiers de la quinzaine*, n'est pas plus tendre envers Benda. Maltraité dans *Belphégor*, « les billevesées logiques de Bendada, la machine à discours cohérent dans le vide » le séduisent peu, confie-t-il à Paulhan [(1371)]. Taquinant son correspondant, Suarès voit en Benda, « Bendada », « Benvalédarida [(1372)] » ou « Clovadélébengidaryde [(1373)] », l'incarnation monstrueuse de l'esprit *NRF*, et il se moque plaisamment de l'œcuménisme de Paulhan, naviguant entre « Benda le mauvais et Alain le bon à tout faire au Café du

Commerce[(1374)] ». À propos d'un article de Benda qu'on lui vante (« Les démocraties bourgeoises devant l'Allemagne », semble-t-il, article remarqué paru en novembre 1938, juste après Munich), Suarès se dépasse : « [C]'est, dit-il, le rationnel du Talmud, en vase clos, l'esprit du ghetto, que j'ai en horreur, ce travail de glose et de termite, si vain en soi, et si persuadé d'être supérieur. Tout va bien, pourvu que Rabbi Bendada puisse continuer à tenir école et à disserter[(1375)]. » Benda, si féru de rationalisme, traité de rabbin ! Seul Suarès pouvait ainsi le percer à jour, au point de choquer Paulhan : « N'êtes-vous pas trop dur pour Benda[(1376)] ? » Mais Suarès suit son idée : « Ne défendez pas Benda. Ne défendez pas Blum. Si une guerre éclate, civile ou étrangère, vous verrez une explosion d'antisémitisme, ils en seront responsables pour une très large part. Ces idéologues se croient intelligents : ils ne le sont pas ; ils n'ont aucun contact avec le fond et l'essence de la pensée ni de la vie. […] Quant à moi, j'ai horreur de la synagogue et de tout ce qui y touche[(1377)]. » Benda voisinait-il plus avec la synagogue que Suarès ? Du moins un certain antisémitisme leur était commun et ne les empêcha point de devenir les deux antimunichois les plus résolus de la *NRF*.

UN BUVEUR DE SANG

À partir de 1936, après la mort de Thibaudet en avril et la publication du dernier « Propos » d'Alain en novembre 1936, Benda donne le ton à la *NRF*. Avec lui, la revue semble glisser à gauche, puisqu'il se rapproche des communistes, seuls défenseurs des valeurs républicaines à ses yeux. Si Paulhan l'a introduit à la *NRF* pour la maintenir à égale distance de l'Action française et des communistes, ou de Maurras et de Romain Rolland, les deux bêtes noires de Benda, son calcul se révèle maladroit : les « Airs du mois » de Benda, délaissant l'Action française qui ne représente plus la

menace principale, deviennent de plus en plus populistes, patriotiques et bellicistes. En mai 1936, il oppose aux monarchies, régimes plus stables et plus posés, la souveraineté des peuples comme une incitation aux guerres, mais ce n'est pas pour s'en plaindre[(1378)]. Dès juin 1936, au nom du patriotisme populaire, il s'en prend avec prescience à Pétain, ministre de la Guerre qui confond « la défense du sol national » et celle de « l'ordre qui lui est cher, l'ordre bourgeois », au risque de la trahison, car « les défenseurs de l'ordre français peuvent mourir les armes à la main contre leur patrie. Exemple : les émigrés de 1792, et probablement les amis du maréchal lui-même, si demain une nouvelle législation française portait par trop atteinte aux intérêts de leur classe »[(1379)]. Benda ne fut pas le seul antifasciste à la *NRF* : Bernard Groethuysen, Benjamin Crémieux, Jean Prévost s'engagèrent plus que lui auprès du Front populaire et du P.C.F. Mais nul n'eut autant de lucidité et nul ne prédit aussi clairement Vichy.

En janvier 1937, sans craindre la contradiction ni la palinodie, il décrète que le « devoir du clerc » est de se prononcer, à l'heure où « sur la place publique se dressent deux partis de violence », le fascisme et le communisme, dont « l'un doit fatalement écraser l'autre et faire la loi demain dans la ville » : « Je dis que le clerc doit prendre alors parti. Pour celui qui, s'il menace la liberté, la menace du moins à fin de donner du pain à tous et non pas au profit des satrapes de l'argent ; pour celui qui, s'il doit tuer, tuera les oppresseurs et non les opprimés[(1380)]. » Entre les deux totalitarismes, l'alliance avec les communistes s'impose au clerc : « Il leur donnera sa signature. Peut-être sa vie. Il garde le droit de les juger. Il garde son esprit[(1381)]. »

Le clerc doit signer — pour la violence prolétarienne, contre la confusion du patriotisme et de l'ordre bourgeois —, mais il doit refuser de signer par sentimentalité. Par une de ces bizarres pensées de derrière dont il a la spécialité, Benda affiche hautement son refus de protester, au nom de l'humanitarisme, contre les massacres d'antifascistes espagnols, sous

prétexte qu'il ne signerait pas contre le massacre des fascistes : « […] si, l'an prochain, les fascistes sont vaincus et tous massacrés, j'applaudirai des deux mains. Je ne suis pas pour la religion de la vie humaine, je suis pour l'extermination d'un principe[(1382)]. » Voilà qui suffit à expliquer sa réputation de « buveur de sang ». La déclaration choqua Léautaud : « Mon cher Benda ! […] les idées de gauche ne rendent pas intelligents[(1383)]. » Benda savait pourtant ce qu'il faisait : « Mon air du mois "Refus de signature" va encore me valoir des brouilles ! », confiait-il à Paulhan[(1384)]. En juin 1935, il participe au Congrès international des écrivains pour la défense de la culture à la Mutualité, où il se fait rabrouer par Nizan après un plaidoyer pour la liberté de la littérature par rapport à l'économie[(1385)], et il fait en juillet 1937 le voyage à Valence et à Madrid pour le II^{e} Congrès[(1386)] : « Il tourne à l'énergumène », à l'« énergumène du Front populaire », juge cette fois Léautaud[(1387)].

Mais il ne renonce pas à condamner le communisme ; il persiste à défendre la liberté de l'esprit, de l'art et de la littérature, donc l'humanisme sinon l'humanitarisme, et il continue à dénoncer le marxisme comme une faute morale parce qu'il déresponsabilise les hommes en leur laissant croire que les transformations sociales se font sans eux. Seule la tactique de la « défense républicaine » justifie son compagnonnage de route, puisque « les démocrates qui refusent l'alliance du communisme *sont incapables, à eux seuls, d'arrêter le fascisme*[(1388)] ». Approuvant le gouvernement Blum, qui vient de tomber, Benda se prononce pour l'action antifasciste, à l'intérieur et à l'extérieur[(1389)]. C'est dans cet esprit qu'il s'oppose à la publication dans la *NRF* d'un article de Jean Grenier sur Maurras[(1390)], sollicité par Paulhan qui, observe Léautaud, « tient ferme pour conserver à la *NRF* une sorte de libéralisme et d'équité[(1391)] ». Léautaud note l'incident au retour du bureau de Paulhan, où celui-ci était entouré de « jeunes », « tous "Front populaire" en diable », et de Benda qui s'exclamait : « Vous ne pouvez pas

publier cela. C’est impossible. Maurras est un rhéteur, un sophiste, un homme de la plus grande mauvaise foi. Il n’est pas possible qu’on fasse son éloge dans la *NRF*. »

Si la tolérance ne fut jamais dans sa nature, ses choix ne semblent pas malvenus, par exemple quand, dans un bout de dialogue, il taxe de défaitisme une droite résignée au triomphe de Hitler : « Jadis les Français disaient : “La liberté ou la mort.” Aujourd’hui une certaine droite dit : “Ni la liberté ni la mort. La paix et la servitude.” / — Soit. Mais alors qu’elle ne nous assomme plus avec son trémolo patriotique. / — Elle acceptera la servitude et vous assommera avec son trémolo patriotique[(1392)]. » Si l’opinion fut convaincue de l’hostilité de la *NRF* à Munich, Benda, couvert par Paulhan, en fut le premier responsable, avant que Suarès ne le relayât. Dans les mois précédant les accords, il avait vu venir l’abandon et il tenait son explication : « Toute une société, en France, a cessé d’être patriote, juste au moment où Staline a donné aux communistes français l’ordre de l’être[(1393)]. » La bourgeoisie française est devenue antipatriote par haine du communisme, et Benda imagine ce qu’un historien futur dira de ce chassé-croisé : « Il arriva alors en France une chose curieuse : les seuls patriotes furent les communistes et les Juifs », tandis que tous les autres, par terreur du communisme, firent le jeu de nations ennemies de la France. Rembarrant un correspondant qui lui opposait que la mobilisation contre les États fascistes revenait à « faire le jeu du communisme », Benda louait au contraire les communistes comme de nouveaux jacobins et les seuls patriotes[(1394)]. À la veille de Munich, il avait compris ce qui se préparait : « M. Daladier parle de l’effort que commandent aux Français “le salut de leur Patrie et le maintien de la Paix”. / Comme si ces deux choses n’en faisaient nécessairement qu’une[(1395)]. » Pour réfuter une telle confusion de circonstance entre patriotisme et pacifisme, Benda invoque le souvenir du 2 août 1914, jour où « la volonté des Français d’être une nation » s’est pleinement réalisée[(1396)], avant de conclure : « Le grave, c’est que tout un

monde de Français exige cette équivoque et que, parce que je la repousse, je vais être traité de buveur de sang », étiquette dont il n'a plus pu se défaire. Dans le numéro d'octobre 1938 de la *NRF*, sous presse au moment des accords, il dénonce le télégramme « Sauver la paix » adressé le 11 septembre à Daladier et Chamberlain par Alain, Jean Giono et Victor Margueritte, et il prévoit que le sacrifice d'une petite nation mènera à l'asservissement de la France ; il rappelle la déclaration impardonnable d'Alain, de Langevin et de Rivet dès 1935 : « *Rien* à nos yeux ne peut justifier la guerre [(1397)]. » Attentif pourtant à ce que son bellicisme ne soit pas imputé à sa judéité, il n'hésite pas à se retourner contre Henry Bernstein, vieille connaissance — ils s'étaient fréquentés chez sa cousine Mme Simone —, qui, sans s'être indigné jusque-là, vient de renvoyer ses décorations au Duce, lequel s'est mis à maltraiter les juifs. Benda, pour attester l'indépendance de son jugement, se désolidarise de ses coreligionnaires qui « approuvent l'idée d'une guerre contre Hitler parce qu'il persécute Israël », avant de conclure par un clin d'œil à leurs ennemis : « On a parfois du mérite à ne pas être antisémite [(1398)] », insinuation d'autant plus douteuse que Bernstein, « le Juif déserteur », était depuis longtemps une victime de Léon Daudet dans *L'Action française*, et des camelots du roi qui l'avaient contraint à retirer une pièce de l'affiche de la Comédie-Française en 1911.

Avec « Les démocraties bourgeoises devant l'Allemagne », Benda prit acte de la « capitulation » de Chamberlain et Daladier [(1399)]. L'article parut en novembre 1938, entre une contribution patriotique d'Armand Petitjean et un article nationaliste de Schlumberger, dans une livraison antimunichoise de la *NRF* qui se concluait par une « Déclaration du Collège de Sociologie » appelant à la reconstitution d'un « lien vital entre les hommes » pour lutter contre leur *« dévirilisation »* et « avoir un peu de tenue quand la mort menace » [(1400)]. Paulhan, qui poussait alors Petitjean [(1401)], se félicitait du pluralisme qu'il était parvenu à rassembler

contre Munich : « Petitjean-25 ans-catholique / Schlumberger-50 ans-protestant / Benda-70 ans-juif[(1402)]. » L'analyse de Benda reste la plus saisissante, conforme à sa conception de la guerre entre nations comme variante de la guerre civile et de la lutte des classes : si Chamberlain et Daladier refusent la guerre, c'est certes par humanitarisme et par peur de la perdre, mais c'est aussi et surtout par « crainte de la gagner[(1403)] », car ils voient en Hitler un obstacle au communisme et placent des intérêts de classe au-dessus de ceux de la nation. Benda s'interrogeait avec lucidité sur l'avenir du pays : « […] la bourgeoisie française poussera-t-elle sa soumission au Reich jusqu'à adopter le régime fasciste, notamment la suppression de la liberté d'expression, la destruction du système représentatif, le racisme[(1404)] ? » Il n'en doutait pas, mais il n'imaginait pas non plus un « fascisme *total* », à l'allemande, la bourgeoisie française restant malgré tout attachée aux apparences du libéralisme. Le régime de liberté que la France connaissait depuis soixante ans subirait des entorses : « Un fascisme larvé me paraît probable », avançait-il, devinant de quoi Vichy serait fait. Son amour de la république semblait entamé, sa foi dans les valeurs universelles de la démocratie paraissait ébranlée. En rupture avec le consensus national, son article renforça son image de va-t-en-guerre et de « sadique irresponsable ». Quant à lui, Paulhan jugeait la thèse de Benda trop sophistique et confia à Caillois : « Benda admet (et tente astucieusement de démontrer) que Chamberlain et Daladier redoutaient non pas de perdre la guerre, mais de la *gagner* (D'où triomphe de la Révolution). Trop ingénieux, je crois[(1405)]. » La formule n'en frappa pas moins les esprits ; elle fut souvent reprise et se trouve encore — indice de l'ascendant de Benda à l'époque — sous la plume de Sartre en mars 1940, durant la drôle de guerre : « C'est la bourgeoisie qui a empêché la guerre en 38 et décidé la capitulation de Munich, plus encore par peur de la victoire que de la défaite. Elle redoutait que la victoire ne profitât au communisme[(1406)]. »

Au Collège de Sociologie, dont il était un auditeur régulier, Benda ferrailla le 13 décembre 1938 avec Bataille, après une conférence que celui-ci donna sur « La structure des démocraties et la crise de septembre 1938 ». Peu attaché à la démocratie, qui manquait à ses yeux de mystique et qu'il jugeait de ce fait impuissante face aux militarismes voisins et à la menace de la guerre, Bataille s'activait alors avec Caillois pour faire émerger un nouvel ordre, une nouvelle communauté hiérarchique ou aristocratique donnant un sens à la mort. Le sacré étant ce dont, dans une société fondée sur lui, la discussion est interdite, Bataille faisait de l'« indiscutabilité du principe de discussion », au sens de son absence de limites dans les démocraties, la raison même de leur faiblesse. Munich imposait cependant une urgence. Pessimiste sur l'état spirituel des démocraties, Bataille les jugeait condamnées, à moins de se renier en se resacralisant. Or la seule mystique qu'elles aient à opposer aux régimes totalitaires lui semblait l'« intégrité du territoire national », unique fondement concevable de sacré en démocratie [(1407)]. La proposition heurta Benda, pour qui une mystique ne sacralisait jamais un *fait*, comme « le sang et le sol », *« Blut und Boden »*, sauf à céder au nationalisme, mais un *principe*. Face à la tentation antimoderne ici représentée par Bataille, Benda plaida pour l'absolu de la raison : « […] il faut un acte de foi, reconnaissait M. Benda, dans la Raison elle-même [(1408)] », suivant le compte rendu sceptique de Bertrand d'Astorg. Benda devait poursuivre sa réfutation de Bataille dans *La Grande Épreuve des démocraties*, rédigé au printemps de 1940, où il dénonce le « rationalisme *total* » que Bataille exige de la démocratie, comme si le droit d'examen menait nécessairement à l'abolition de toute valeur. La démocratie fait elle aussi une place au sacré, car « certains objets [sont] au-dessus de l'examen », comme « le droit à la liberté, le primat de la justice et de la raison, la souveraineté nationale, bref les principes démocratiques eux-mêmes » [(1409)]. Gageons qu'un d'Astorg ne s'y serait pas laissé prendre, lui qui se déclarait convaincu du « verbalisme sur lequel se fondent

les principes de nos démocraties » et leur opposait la détermination des réactions à Munich de Thierry Maulnier et de Giono, non « contaminés [par] la mystique démocratique [(1410)] ».

À la *NRF* et sur autre ton, Montherlant tenait cependant compagnie à Benda dans l'antimunichisme [(1411)], tandis que Paulhan condamnait expressément le pacifisme de Giono [(1412)]. En janvier 1939, débuta la « Chronique de Caërdal » de Suarès (ainsi que la « Chronique dramatique » de Léautaud, qui s'interrompit en juin [(1413)]). Suarès se moqua de Benda dès sa première collaboration, parsemée de flèches : « Quant au philosophe qui se flatte de penser en Sirius, c'est un sot [(1414)]. » Et plus loin : « Toute politique abstraite est une erreur grossière sur l'objet. » Mais il renforçait le parti belliciste au moment où Benda revenait à un style plus littéraire dans « Songe d'Éleuthère », publié de mars à juin 1939.

Signe de son désespoir, ses « Airs du mois » donnent de plus en plus dans l'humour juif : « J'ai un ami d'enfance qui lit tout ce que j'écris. Jamais il ne me dit : "Tu as fait un beau papier" (ou un mauvais). Il me dit : "Tu vas avoir beaucoup d'ennuis…". / Une race [(1415)]… » Ou, à la même page, remontant d'une visite à la salle des machines du paquebot *Île-de-France*, lors d'un de ses voyages aux États-Unis en 1936, 1937 ou 1938, cet échange avec une voisine, « jeune créature de luxe » : « — Allons vers un monde plus civilisé. / — Ou moins, me dit-elle. / C'était une juive [(1416)]. »

Tout en approuvant, semble-t-il, les déclarations les plus énergiques de Benda et de Suarès, Paulhan cherchait malgré tout à préserver l'apparence équilibrée de la *NRF*. Aussi donnait-il des gages à tous les bords, non seulement en tolérant les piques antisémites de Léautaud ou en imprimant les appels pacifistes de Giono, mais encore en publiant en août 1939 un article de Roger Caillois, « Sociologie du clerc », qui se voulait une réfutation de Benda, comme Caillois en avait averti Paulhan : « La position de Benda faisant impression par sa cohérence, j'ai cru utile de commencer

par un *argument* afin de mettre en valeur le progrès de ma critique. C'était en même temps l'occasion de passer quelques menues perfidies amicales qu'il n'a pas volées[(1417)]. » C'était la suite du débat entre Benda et le Collège de Sociologie. Pour Caillois, le clerc moderne auquel Benda tressait des couronnes depuis des années n'avait en fait plus rien d'un clerc, car il s'engageait en son nom, comme individu, comme intellectuel. Or « le clerc, quand il remplit une fonction dans la société, se trouve, du fait même, investi d'autorité, non pas en tant qu'individu, mais pour appartenir à une organisation de nature fort définie et qu'il faut partout nommer Église ». Caillois appelait une fois de plus de ses vœux, sous le nom d'Église, l'émergence d'une communauté spirituelle élitaire à laquelle le clerc se soumettrait, dans laquelle il s'oublierait : « Sa force n'est pas celle d'un homme, mais celle d'un organisme où sa personne disparaît. […] En s'éliminant lui-même, le clerc a fait place en lui à l'Église[(1418)]. » À peine utile de préciser que « l'Église est d'essence autocratique et infaillible, comme l'a excellemment montré J. de Maistre », allusion au tout début de *Du pape* : « L'*infaillibilité* dans l'ordre spirituel, et la *souveraineté* dans l'ordre temporel, sont deux mots parfaitement synonymes. L'un et l'autre expriment cette haute puissance qui les domine toutes, dont toutes les autres dérivent, qui gouverne et n'est pas gouvernée, qui juge et n'est pas jugée[(1419)]. » Ni Bataille ni Caillois, toujours sous l'influence de De Maistre comme dans sa « Sociologie du bourreau », n'avaient encore renoncé à leur quête ambiguë d'un pouvoir spirituel, d'une communauté régénératrice et d'un élitisme activiste, sur le modèle de l'Église telle que l'auteur des *Soirées de Saint-Pétersbourg* s'en était fait l'apologiste. Benda prenait en face d'eux l'allure d'un antimétaphysicien et d'un rationaliste à tous crins. Tous antimodernes, mais en des sens opposés.

Les prises de position de Paulhan lui-même sur l'actualité, dans cinq textes portant sa signature dans la *NRF* de décembre 1938 à juin 1940 — genre d'intervention dont il s'était abstenu jusque-là —, restaient quant à

elles assez énigmatiques. « La démocratie fait appel au premier venu », qu'il montra à Léautaud avant sa parution en mars 1939 [(1420)], suscita cette réaction : « "Extrêmement intéressant. Ce qu'on ne voit pas. C'est de quel côté vous êtes." Il a eu un geste, comme pour me dire qu'il ne sait trop lui-même. » Désenchanté du Front populaire, « [ITAL]l ne verrait pas d'empêchement à un roi [(1421)] » : tel eût été le premier venu auquel il faisait appel. Paulhan fut-il monarchiste un moment ? Non pas sérieusement, ou seulement avec ironie : « profondément démocrate », comme il se qualifie dans une lettre contemporaine à Jean Grenier [(1422)], mais inquiet pour les démocraties et affecté par les événements, il s'intéressait, comme Benda mais sans hostilité, à la recherche d'un fondement sacré de la souveraineté démocratique entreprise par Bataille et Caillois.

C'est le moment, autour du 21 janvier 1939, au début de l'année du cent cinquantième anniversaire de la Révolution, où Bataille étudie le carnaval, et Caillois la dialectique du roi et du bourreau [(1423)]. Mieux que la nation ou la raison, le principe à la fois dionysien et égalitaire de la réversibilité sacrificielle pourrait fonder une mystique démocratique, et Paulhan, visiblement séduit, mais *cum grano salis*, confie à Étiemble que « toutes [s]es préférences politiques iraient à un roi absolu que l'on choisirait le 1er janvier par tirage au sort pour le mettre à mort le 31 décembre [(1424)] ». Et de citer Chesterton avec ironie : « Le despotisme héréditaire est dans son essence démocratique. S'il ne proclame pas que tous les hommes peuvent gouverner, il proclame ce qu'il y a de plus démocratique aussitôt après, c'est que *n'importe qui* peut gouverner [(1425)]. » Paulhan se fait un peu plus explicite auprès de Jean Grenier : « L'idéal serait, je pense, un empereur choisi par tirage au sort, recevant un pouvoir absolu, et de temps en temps exécuté (dans la plus grande pompe) : mettons tous les cinq ans. […] Je ne serais pas du tout opposé à un roi (mais pour des raisons démocratiques, contraires à celles de Maurras) [(1426)]. » Paradoxes qui expliquent assez que

« La démocratie fait appel au premier venu » ait laissé Léautaud perplexe. Dans un clin d'œil à Paulhan, Caillois qualifie en tout cas le bourreau, double du roi dans la dialectique de la souveraineté, de *« dernier venu* [(1427)] *»*. La montée de la guerre désorientait les esprits, tous à la recherche d'un espoir pour les démocraties, et Paulhan rêvait d'une fête nationale réconciliant les Français et consacrant la France à l'occasion de l'anniversaire de la Révolution : « On admet très bien de nos jours que c'est par amour que l'on tue. Ne pourrait-on pas s'entendre une bonne fois joyeusement, entre royalistes et révolutionnaires, sur l'affaire Louis XVI [(1428)] ? »

Benda, lui, ne tergiversait pas de la sorte, et Schlumberger se plaignait depuis 1935 de la trop grande place qui lui était faite à la *NRF*, au point de donner l'impression qu'il était le « directeur de la revue [(1429)] ». Gide n'était pas loin de partager ce point de vue [(1430)]. Gaston Gallimard craignait depuis plusieurs années que ses prises de position politiques tranchées dans la presse d'opinion ne nuisent à la revue et aux éditions [(1431)]. Leur hostilité s'accrut lorsque Benda disposa, à partir de juin 1938, d'une tribune libre dans le quotidien *L'Ordre*, où il se déchaîna contre le pacifisme et les accords de Munich. Au plus fort d'une campagne belliciste que ses ennemis imputaient à sa judéité, Paulhan céda enfin aux pressions du « comité » de la *NRF*. Il avertit Benda en avril 1939 qu'on le publierait moins et qu'il lui faudrait atténuer sa « politique personnelle ». « Attendre quelque temps pour un article, voir mon nom moins fréquemment dans la *NRF*, être absent d'un *Air du mois*, sont des choses que j'accepte sans aucune peine [(1432)] », lui répondit Benda dans une de ses plus longues lettres et, par exception, sur papier à en-tête de la *NRF*. Sa première réaction est d'ordre politique et non personnel, car c'est, pense-t-il, à son « anti-munichisme » qu'on en veut : « Il est clair que si la direction veut ma peau, non pas seulement en raison de mon attitude dans la *NRF* mais ailleurs, et en raison de ma tendance politique générale, ma cause — *notre* cause, puisque vous voulez bien me

défendre, chose dont je vous suis infiniment reconnaissant — devient singulièrement menacée[(1433)]. » Dès le lendemain, il interprète toutefois la menace d'éviction dont il se sent victime en termes plus amers : « Je suis aussi affecté par l'accusation d'"être bien de la race juive, avec cette volonté d'occuper toute la place dès que je suis admis dans un lieu…" C'est là rigoureusement de l'antisémitisme le plus bas… Il m'est pénible de savoir qu'il siège dans les conseils de la *NRF*[(1434)]. » Le passage entre guillemets semble résumer le réquisitoire de Schlumberger, dont il connaît à présent les détails. Un de ses « Airs du mois » sur l'élection de Pie XII, commandé par Paulhan, aurait irrité Schlumberger, qui, juge Benda, « ne peut l'avoir trouvé mauvais que parce que je suis juif… Cela encore est significatif[(1435)]… » Qui, mis à part Schlumberger — « S. » sous la plume de Benda —, fit partie de cette « direction » à laquelle Paulhan ne crut plus pouvoir résister et qui lui imposa la mise à l'écart de Benda[(1436)] ? Gide apparemment[(1437)], ainsi que Gaston Gallimard, sur lequel Benda soupçonnait l'influence d'Emmanuel Berl et de Drieu[(1438)]. Ils parvinrent en tout cas à leurs fins, car la présence de Benda fut réduite dans la revue jusqu'en juin 1940. De l'été de 1939 à la fin de l'année, il ne publia plus que des « Airs du mois » qui ne portaient plus explicitement sur la guerre et dont le ton était autre que dans ses cris d'alarme de 1934 à 1938.

Cet épisode précéda la révélation, qui ne peut donc pas l'excuser, du pacte germano-soviétique le 23 août 1939. La nouvelle ne troubla d'ailleurs pas longtemps un homme qui, s'il avait misé sur leur jacobinisme, ne se faisait pas d'illusions sur les communistes[(1439)]. Face à la guerre, sa voix manquait. « Retour sur 1914 » de Paulhan, placé pour la première fois en tête de la *NRF* comme un éditorial en octobre 1939[(1440)], ou encore « Pour saluer l'année nouvelle », de Schlumberger, en tête du numéro de janvier 1940, n'ont pas la fermeté de ses interventions. La vitupération anti-allemande est à présent déléguée à Suarès, toujours virulent : « *Delenda*

Germania. — Et sinon la détruire, il faut la soumettre. La plier par la force au juste et à l'humain : ne pas répugner contre ce peuple à la violence, qui lui semble le droit et même le devoir de la force. Il faut leur parler ce langage, puisqu'ils n'en peuvent pas comprendre un autre [(1441)]. »

Le dernier article de Benda dans la *NRF*, « La crise de la morale cléricale », qui plut à Gaston Gallimard [(1442)], parut en février 1940 [(1443)], entre une ode de Jouve, « À la France », et une réflexion du front, « Pour l'après-guerre », signée Armand (Petitjean). Plus loin, Drieu donnait un « Maurras ou Genève » qui prouve que Paulhan ne renonça jamais à l'œcuménisme. Toujours perspicace, mais plus posé et grave qu'à l'accoutumée, Benda redoute la défaite de la morale hellénico-chrétienne défendue par les Français et les Anglais contre l'Allemagne, morale définie par la justice et la vérité abstraites, par les droits inhérents à la personne, par l'idéal égalitaire hérité du christianisme, de la Révolution et de la démocratie. Revenant à son idée fixe, il voit cette morale universaliste bafouée, au nom d'intérêts relatifs, par le nationalisme allemand et le nazisme, mais aussi par le marxisme et le communisme russe, et enfin, sur un troisième front, par les disciples intellectuels de Nietzsche, Sorel ou Maurras. L'antisémitisme, observe-t-il, fait désormais partie intégrante du particularisme triomphant, du moins dans sa variante nationaliste, chez les nazis et à l'Action française, car Benda, aveugle sur ce point, en absout le communisme russe. Il prévoit que la victoire sur le nazisme ne réglera pas leur compte aux deux autres mouvements hostiles à l'universalisme, le communisme et le fascisme intellectuel. Faisant encore une brève allusion au pacte germano-soviétique [(1444)], Benda condamne les communistes français qui préfèrent la capitulation à la défense du régime. Seule la Grande-Bretagne lui donne encore quelque raison d'espérer, « cette nation étant, parmi les grands États, celle qui semble admettre le plus, dans ses mœurs comme dans ses lois, le caractère sacré de ce qu'un de mes confrères a appelé ici même le premier venu [(1445)] », allusion à l'article de Paulhan de

mars 1939 qui montre qu'il n'interprète pas « le premier venu » dans le même sens que Léautaud et que leur connivence reste entière. Pourtant, même dans des circonstances aussi sérieuses, Benda ne résiste pas à l'ingéniosité d'une chute qui illustre le dandysme de ce donneur de leçons : la morale semble condamnée, mais si la morale triomphait, quel ennui régnerait en ce monde !

Deux « Airs du mois » furent encore signés Benda. L'un revient en avril 1940 sur la trahison des communistes : « Les communistes français, en approuvant le pacte germano-soviétique, n'ont pas seulement trahi la France ; ils ont porté un coup terrible à la classe ouvrière. […] Comme malfaiteurs, nos communistes ont bien travaillé [(1446)]. » L'autre, en mai, rappelant sans animosité son amitié pour Péguy, sonne juste au moment de l'invasion de la France : « Parmi les mots de Péguy dont j'eus l'honneur d'être dépositaire, il en est un qui me hante particulièrement depuis un temps : "Ce Curiace ! me disait-il, comme on sent tout de suite que c'est lui qui va être battu, avec sa sentimentalité, son 'humanitarisme' : / *Je vous connais encore, et c'est ce qui me tue…* / Et l'autre, avec sa férocité : / *Albe vous a nommé, je ne vous connais plus.* / Comme on est sûr que ce sera lui le vainqueur [(1447)] !" » La France et l'Angleterre, c'est Curiace. Un ministre anglais dit : « "Nous ne voulons la destruction d'aucun peuple", alors que l'adversaire clame nettement qu'il veut "la destruction de l'Angleterre" [(1448)]. » Malgré tout, Benda garde l'espérance que Curiace l'emportera : « Quel coup pour l'"amoralisme politique", qui ne sont pas tous au-delà du Rhin ! » Ce sera son dernier mot avant que Vichy ne fasse taire les collaborateurs juifs de la *NRF* et que son nom figure sur la première « liste Otto » des ouvrages interdits en France à l'automne de 1940.

Gaston Gallimard, Paulhan et la *NRF* se retrouvèrent à Villalier, près de Carcassonne, chez Joë Bousquet, au début de juin 1940 [(1449)]. Benda, fuyant Dijon, se mit en route pour Carcassonne le 21 juin, mais trouva d'abord refuge à Baziège avant de rejoindre Carcassonne [(1450)]. Même si Gide y dîna « fort agréablement » avec lui le 22 juillet [(1451)], Benda comptait parmi les intellectuels les plus vulnérables. Un incident le prouve : « Nous dînions, rapporte Paulhan à Jean Grenier, à l'hôtel Bernard, avec Benda. Un lieutenant-colonel, notre voisin, a dit qu'il reconnaissait ce M. dont *Gringo* avait donné le portrait, s'est levé, et a dit qu'il déjeunerait ailleurs. J. B. est resté très calme [(1452)]. » Léautaud, qui revit Paulhan en octobre 1940 à Paris, dramatise le récit : « Un soir que Paulhan dînait avec lui dans un restaurant, un officier, présent, reconnaissant Benda, et le montrant : "Voilà ce buveur de sang !" Benda obligé de s'en aller. Des journaux comme *Gringoire*, *Je suis partout*, au courant de tous ses déplacements et les signalant [(1453)]. »

La *NRF* était assimilée aux positions antinazies de Benda, comme l'atteste une lettre de Paulhan à Henri Pourrat du 19 août 1940, sollicitant son aide auprès du gouvernement de Vichy : « Il se développe contre la *nrf* une offensive qui tend à la confondre avec le bellicisme de 1936-1939, et avec Benda en particulier. Gaston G. en est très ennuyé, et inquiet [(1454)] », d'autant plus que la présence de Benda non loin de lui dans l'Aude est dénoncée par *Gringoire* et *Candide*. Quand le vent aura tourné, Benda rappellera en 1944 à Paulhan « le jour où il [Gaston Gallimard] me faisait savoir qu'il quitterait Villalier si je m'y montrais [(1455)] ». Paulhan fut poursuivi en justice par les Allemands durant l'été et condamné — puis amnistié — en particulier pour avoir « livré » à partir de 1928 la *NRF* à Benda, « pour le plus grand dommage de l'intelligence française [(1456)] ».

Une fois Paulhan puis Gaston Gallimard rentrés à Paris en septembre et octobre, Benda, solitaire, retiré dans sa chambre, étonnamment serein, se

replongea dans ses travaux : « Suis vos conseils de prudence, et aussi celui de faire un bon repas chaque jour », confie-t-il à Paulhan [(1457)]. « Julien B., fort calme poursuit ses études, romans, poèmes, à Carcassonne », écrit Paulhan à Caillois à la Noël de 1941 [(1458)]. La presse de la Révolution nationale se réjouissait que la *NRF* de Drieu soit « aussi vivante que jamais, malgré la disparition de Julien Benda, dont le racisme sadique passait auprès de quelques sots pour “exigence intellectuelle” [(1459)] ». Paulhan, qui refusa par solidarité d’associer son nom à la revue — « je ne pouvais demeurer dans une revue dont on chassait les collaborateurs juifs (Benda, Suarès, Wahl) et les anti-nazis (Bernanos, Claudel, Romains) que j’y avais appelés [(1460)] » —, veillait de loin aux déplacements de l’« oncle Julien ». Selon Jean Hugo, qui l’accueillit à Fourques en 1943, Benda semblait « entièrement inconscient du danger qu’il courait » : « Personne n’avait moins l’air d’un homme traqué [(1461)]. » Léautaud, qui avait toujours eu de la sympathie pour lui et le décrivait en 1936 comme un homme « simple, amical, cordial, gai, désabusé et moqueur [(1462)] », tout le contraire du solitaire infatué de lui-même qu’on dépeint d’habitude, prenait de ses nouvelles à la *NRF* auprès de Drieu, renseigné par Paulhan : « Il me répond que Benda est toujours dans le Midi. “Il fait le Job. Il se montre avec des vêtements archi usés, pas très propres.” [(1463)] » Léautaud relate en août 1942 l’échec d’un projet de départ en Amérique, pour se marier et faire des conférences [(1464)], ou encore cette anecdote : « Il paraît qu’en zone libre, pour je ne sais quel examen ou concours, on a donné aux élèves, à commenter, un texte de Benda. C’est […] Paulhan qui […] a raconté cela, qu’il trouve très réjouissant et qui fait faire, dit-il, la roue à Benda [(1465)]. » Benda amusait Paulhan, qui apprend à Léautaud « en riant » que Carcassonne l’a fait « hôte d’honneur » et lui verse une petite pension de 800 francs, alors que *La Grande Épreuve des démocraties*, publié en Amérique, lui a rapporté trois millions qu’il ne peut pas toucher [(1466)] : « De

belles sommes dorment au loin pour moi », écrit-il à Paulhan en août 1942 [(1467)]. Paulhan ne le juge pas moins imprudent [(1468)] : il échappe de justesse à la Gestapo le 18 mai 1944 et quitte alors Carcassonne pour Toulouse [(1469)].

Mais Benda ne se laisse pas aller, même après que sa bibliothèque et cinquante années de notes et archives sont pillées à Paris par les Allemands en mars 1941 [(1470)]. *La Grande Épreuve des démocraties*, achevé en mai 1940 et sous presse chez Gallimard [(1471)], devient un réquisitoire contre Vichy publié en 1942 à New York ; *La France byzantine*, *Du style d'idées*, et *Exercice d'un enterré vif* sont écrits à Carcassonne et à Toulouse, sans compter, sous le pseudonyme de Comminges, une contribution aux *Chroniques interdites*, recueil réuni par Paulhan et publié par les Éditions de Minuit clandestines en avril 1943 [(1472)], ou encore *Un antisémite sincère*, publication du Comité national des écrivains (C.N.E.) à Toulouse en 1944 [(1473)].

Il ne revint pas à Paris avant l'été de 1945, mal en point, suivant Léautaud qui le revit à la *NRF* en juillet : « [E]ntrée de Benda, bien vieilli, voûté et, comme aspect, dans sa mise, pas loin de celui d'un clochard. […] C'est la première fois que je le vois ainsi [(1474)]. » Pourtant il se remit vite, toujours d'après Léautaud qui, sortant d'une conversation avec Paulhan sur l'épuration, l'aperçut de nouveau à la *NRF* en août, cette fois « dans un merveilleux pardessus de drap chiné noir et blanc [(1475)] ». La bagarre l'avait requinqué : « Dites donc, vous devenez féroce. Il paraît que vous avez publié dans *L'Ordre* un article dans lequel vous trouvez qu'il n'y a pas encore [assez] d'arrestations, de condamnations, d'exécutions. — Je ne suis pas bon. J'étais déjà comme ça quand j'étais petit. […] — Quel âge avez-vous ? — 78 ans. — Et vous êtes encore féroce à ce point ! mais vous êtes un odieux juif. Vous devriez tâcher de vous améliorer. — Je vais essayer [(1476)]. » Ainsi badinait-on à Paris en août 1945 avec un homme qui

avait échappé miraculeusement à l'arrestation et à la déportation. Mais Benda ne s'améliora pas, et Léautaud consigne un échange d'octobre 1945 avec Jouhandeau, inquiet de son propre sort d'épuré par le C.N.E. : « Jouhandeau me raconte qu'un jour, bien avant la guerre, Benda s'est indigné devant lui que la République laisse vivre un homme comme Maurras, son pire ennemi, et qui ne cessait de l'attaquer [(1477)]. » C'était « la revanche de Dreyfus » : loin que l'âge l'ait calmé, Benda, à qui l'on peut reprocher beaucoup, mais non de n'avoir pas persévéré dans son être, reprit de plus belle son rôle de réactionnaire de gauche, ou même d'antimoderne d'extrême gauche : « L'étrange petit vieillard que ce Benda. […] Insupportable et pourtant sympathique », tel que le décrivait Guéhenno en août 1940 à Carcassonne, installé dans un garni avec de l'argent pour six mois, mais placide et toujours aussi méchant [(1478)]. En 1942, Drieu prévoyait déjà « les Aragon et les Benda, revenant en maîtres » à Paris [(1479)]. Il ne savait pas si bien dire.

PAULHAN CONTRE BENDA,
OU DEUX ANTIMODERNES À QUI MIEUX MIEUX

En 1918 Benda publiait *Belphégor*, livre de guerre, pamphlet rationaliste contre les modernes dont Rivière avait admis le bien-fondé. Le climat était autre lorsque Benda tenta de répéter le coup en 1945, avec *La France byzantine ou le triomphe de la littérature pure. Mallarmé, Gide, Alain, Giraudoux, Suarès, les Surréalistes. Essai d'une psychologie originelle du littérateur*. Il y démolissait, sans nouveauté par rapport à *Belphégor* — Benda parlait en 1942 à Paulhan de son « néo-*Belphégor* [(1480)] » —, avec le même plan et les mêmes arguments, toute une littérature moderne trop soucieuse de sa forme et de son langage singuliers au détriment des idées communes.

Sans gêne, il flétrissait la *NRF* où il s'était tant étalé entre les deux guerres, qualifiée de revue « littéraire » — rien de bon sous sa plume —, jugée indigne de *La Revue des Deux Mondes* du siècle précédent, et donnée comme le symptôme même de la « crise du concept de littérature[(1481)] » : « La *NRF* a publié ces dernières années certains articles expressément idéologiques, mais un grand nombre de ses fidèles le lui ont vivement reproché. Significative est la création — et le succès — de publications fermées à toute production non exclusivement littéraire : *Commerce*, *Mesures*[(1482)]. » Benda sous-entendait que ses propres articles d'idées avaient rompu avec la ligne de la *NRF*, plus proche de *Commerce* et de *Mesures*, revues précieuses, chéries de Paulhan. Il appelait de ses vœux la création d'une anti-*NRF* : « Il faudrait, pour produire un contre-mouvement, créer un antidote à la *NRF*, c'est-à-dire un organe qui, tout en étant littéraire, ignorât l'esprit de clan, la prétention d'exercer une magistrature, le ton définitif et méprisant, la volonté de n'être accessible qu'à quelques-uns, qui s'occupât de penser sainement, non étonnamment, qui parlât la langue naturelle à tous les hommes sérieux (contraire de la langue banale), non une langue systématiquement rare et tendue. Mais un tel organe serait-il classé littéraire ? C'est toute la question que pose notre étude[(1483)]. » *Les Lettres françaises* de Claude Morgan, puis de Pierre Daix, mais toujours d'Aragon, dont il devint une des signatures éminentes durant la guerre froide, exaucèrent-elles son rêve de « pensée saine » ?

Cette fois, cependant, à la différence de Rivière en 1918, qui recherchait une alliance contre Maurras, Paulhan se dressa contre lui de toute son autorité. Par une circonstance aggravante, depuis la Libération, Benda, vétéran des lettres, était redevenu un compagnon de route zélé du P.C.F., au moment où Paulhan rompait avec le C.N.E. et dénonçait les conditions politiques de l'épuration[(1484)]. Benda, sans jamais adhérer au matérialisme dialectique ni au marxisme[(1485)], et tout en signant en 1947 une pétition destinée à rétablir la vérité sur la mort en mai 1940 de Nizan, calomnié par

les communistes après s'être opposé au pacte germano-soviétique[(1486)], se rallia à la « défense républicaine » et engagea avec hargne, de 1945 à 1948, un dernier combat contre les partisans de l'indulgence envers les talents littéraires compromis durant l'Occupation, au premier chef Maurras, son ennemi mortel, mais aussi Jouhandeau, Giono et Montherlant, que Paulhan remettait en selle au nom du « droit à l'erreur ». La mansuétude de Paulhan confirmait Benda dans la méfiance qu'il entretenait depuis un demi-siècle pour la « littérature pure », comme si la valeur morale, sociale et intellectuelle des œuvres était indifférente[(1487)]. En revanche, sa propre âpreté lui valait l'obligeance des communistes. Claude Roy livra par exemple un touchant portrait dans *Europe* : « […] l'Ogre dialecticien est un sentimental, et ce foudre d'insensibilité a un cœur, un bon cœur. Julien Benda, ou le Tartarin de l'inhumanité. » On avait récupéré le vieillard grincheux, un « brave homme » qui approuvait la ligne du P.C.F. et, « déclarant voir dans les communistes les continuateurs logiques de la démocratie, fai[sai]t la liaison entre la République classique, celle de Gambetta, et la conception nouvelle des Démocraties populaires »[(1488)]. Dans sa complaisance — mais son grand âge atténue sa responsabilité —, il alla jusqu'à soutenir le coup de Prague et les procès de Budapest[(1489)].

D'autres enjeux que purement littéraires se mêlaient donc au démolissage de *Belphégor* et de *La France byzantine* que Paulhan entreprit. Il avait longtemps défendu Benda à la *NRF*, s'était servi de lui pour y faire entendre la voix de l'antifascisme et de l'antimunichisme dans les années 1930, sans toutefois l'y laisser parler de littérature — ce qu'il faisait dans *Les Nouvelles littéraires*[(1490)] —, mais *La Trahison des clercs* et la kyrielle d'ouvrages, articles et billets qui suivirent prenaient quand même parti sur la littérature, ou contre elle, et malgré cela Paulhan, toujours compréhensif ou bien irrésolu, l'invitait encore à collaborer au premier numéro des *Cahiers de la Pléiade*, nouvel avatar de la *NRF*, en 1946[(1491)].

Leurs relations s'étaient déjà tendues, sinon tout à fait dégradées, avant leur affrontement au sujet de l'épuration. L'incompréhension de Benda pour *Les Fleurs de Tarbes ou la Terreur dans les Lettres* avait affecté Paulhan, et leur différend, d'abord privé, s'était vite répandu dans les revues. *Les Fleurs de Tarbes* avaient paru en 1941, après plusieurs prépublications, notamment en 1936 dans la *NRF* [(1492)]. Paulhan, de plus en plus engagé dans la Résistance, n'était pas moins extrêmement sensible à la réception d'un livre, bref mais substantiel, qui lui avait coûté et dont il n'était qu'à demi satisfait. Dès 1929, Benda s'intéressait à son projet : « Je suis heureux de savoir que vous vous êtes remis aux *Fleurs de Tarbes*, d'autant plus que, cette fois, vous traitez, je crois, des idées ou de l'absence d'idées de Bergson [(1493)]. » Lors de la prépublication de 1936, Benda semblait toujours complice : « J'ai des choses à vous soumettre quant à vos dernières *Fleurs* [(1494)]. » Or Benda ne lui avait pas touché mot des *Fleurs* depuis une carte interzone très désinvolte d'août 1942 : « J'ai lu les *Fleurs de Tarbes*, en me laissant aller à l'enchantement, comme on lit un poème. Je jugerai plus tard. Et encore ? Je ne sais si ce n'est pas faire acte d'incompréhension que de séparer ici la thèse de son expression [(1495)]. » Dans deux lettres d'avril et de juillet 1943, en réponse à une « question précise » de Paulhan sur son livre, il reconnaissait qu'il ne l'avait pas relu « attentivement », mais annonçait qu'il le donnerait en exemple de *La France byzantine* [(1496)]. Au printemps de 1945, Paulhan sollicitait encore son avis et, pour l'encourager, décrivait sa méthode comme « purement tainienne [(1497)] » et joignait à sa lettre un plan détaillé de l'ouvrage. S'ensuivit un échange épistolaire serré et sérieux jusqu'à l'été : dix lettres de Paulhan, six lettres au moins de Benda. Celui-ci reproche à Paulhan le style littéraire — compliqué, subtil, obscur — d'un ouvrage dont le sens a laissé les critiques perplexes (Fernandez, Bousquet, Maurice Blanchot), alors que la matière sur laquelle il porte réclamait un traitement dans le « style d'idées » et le langage de tout le monde, procédant avec logique et rhétorique ; il

incrimine sa « volonté de faire entrer un ouvrage à intention dogmatique […] dans la littérature selon la conception qu'on se fait aujourd'hui de cette activité » ; il lui fait grief de sa « volonté de traiter un sujet, qui par essence devait l'être selon les mœurs de Taine ou de Ribot, selon les mœurs de Mallarmé »[(1498)]. Or Benda a toujours fait de la confusion entre les genres, entre Taine et Mallarmé, entre philosophie et littérature, ou encore entre idées et émotions, un trait de *Belphégor* : « Par là votre livre occupe une place particulièrement importante dans cette clinique que je nomme la "France byzantine"[(1499)]. » Ainsi *Les Fleurs de Tarbes* devenaient-elles un symptôme aigu de la crise de la littérature que Benda blâmait depuis bientôt un demi-siècle.

La déception de Paulhan fut apparemment grande, car il croyait avoir assez suggéré qu'il partageait au fond — c'était sans doute la clef de son admiration ancienne pour Benda et la raison pour laquelle il comptait tant sur son approbation — le diagnostic de *Belphégor* sur la littérature moderne. Il espérait que ses lecteurs comprendraient que *Les Fleurs de Tarbes* prolongeaient et approfondissaient l'analyse de Benda, mais Benda lui-même, égal à sa réputation de mauvais lecteur, n'y avait vu que du feu. « Pour être tout à fait franc j'ai le sentiment que vous n'avez jamais *lu* — ce qui s'appelle lire — un seul livre de moi[(1500)] », lui répliqua Paulhan, révélant une susceptibilité à la mesure de son attente : « […] je suis stupéfait que l'auteur de *Belphégor* n'ait même pas *remarqué* — fût-ce pour la critiquer, fût-ce pour la ruiner — l'explication du belphégorisme que j'esquisse moins que je ne demande aux belphégoriens eux-mêmes […] de l'avouer[(1501)]. » Pour Paulhan, antimoderne à sa manière, plus sobre que Benda, le terrorisme qu'il combattait dans *Les Fleurs de Tarbes* n'était jamais qu'un autre nom du belphégorisme, à une nuance importante près : Benda s'attachait aux effets du belphégorisme, décrivait les apparences de la littérature moderne, tandis que Paulhan entendait remonter aux causes du terrorisme, découvrir les raisons que se donnaient les belphégoriens, c'est-

à-dire mettre au jour leur conception erronée du langage. Paulhan avait pour projet d'expliquer « un défaut évident des lettres modernes — belphégorisme, romantisme, impérialisme, "littérature moderne" ou "littérature de choc", de quelque nom qu'on l'appelle — que […] vous-même vous bornez à constater, à déplorer[(1502)] ».

Lecteur idéal des *Fleurs de Tarbes*, Benda n'avait pas vu que Paulhan, fût-ce avec retenue et duplicité, s'en prenait aux mêmes démons que lui, et il s'était contenté de trouver le livre difficile, précieux, indécis, preuve du belphégorisme de son auteur. Sur un ton persifleur, il s'offrait même une psychologie de Paulhan : « Cette volonté de traiter les sujets selon une forme *spécifiquement* littéraire était, je crois, la doctrine, du moins implicite, de la *NRF* et, en tant qu'elle enveloppe une volonté de *jeu*, je crois encore une fois qu'elle tient chez vous à quelque chose de très profond. (N'avez-vous pas été, d'ailleurs, dans votre jeunesse en grande sympathie avec le mouvement dadaïste[(1503)] ?) » Paulhan, dadaïste dans sa jeunesse, était malvenu à critiquer la Terreur surréaliste, à laquelle il avait pris part. Sur ce terrain-là, Benda refusait aussi le « droit à l'erreur », mais il n'était pas sans soupçonner la peine que Paulhan avait eue à conclure son livre, et il le traitait de haut, un peu comme Sainte-Beuve parlant à Baudelaire des *Fleurs du mal* : « Je ne serais pas étonné que vous sentiez cette dissonance entre la nature d'un sujet qui vous tient au cœur et une forme de présentation qui [vous] est fondamentale, et qu'il y eût là chez vous quelque chose d'assez dramatique. Mon sentiment est qu'un sujet comme le vôtre ne devait pas être *si bien écrit*, j'entends si *littérairement* écrit, mais l'être dans la manière de Taine[(1504)]. » Le drame de Paulhan était assez bien percé.

Le malentendu entre ces deux antimodernes n'aurait pas pu être plus tranché : Benda n'admit jamais qu'un antimoderne écrivît moderne — de ce point de vue, Valéry le gênait plus que Paulhan —, tandis que Paulhan résista toujours à mettre noir sur blanc ses idées antimodernes, ou ses

doutes sur l'esprit *NRF*. En juin 1945, leurs lettres restaient cordiales et tournaient autour de leur seule controverse sur *Les Fleurs de Tarbes*. « Je crois, lui confiait Benda, que notre correspondance serait intéressante pour le clinicien des diverses psychologies de l'homme de lettres. S'il vous plaisait de la publier un jour je vous en laisse la pleine liberté [(1505)]. » Leur affrontement public dans *Confluences* — un article de Benda reprenant en avril 1945 les termes de ses lettres privées, une réponse de Paulhan durant l'été, puis une brève mise au point de Benda datée de septembre [(1506)] — envenima l'affaire. Paulhan s'enferrait, avouant que « *Les Fleurs* lui demeur[ai]ent une aventure, dont [il] ne vo[yait] pas clairement la fin [(1507)] », ce qui confirmait Benda dans sa conviction que son interlocuteur ne savait pas où il allait. Benda ne liait pas encore expressément leur différend littéraire sur le style d'idées et le pouvoir des mots, et leur dissentiment politique sur l'épuration par le C.N.E., mais leur correspondance privée cessa, et même si Paulhan envisagea encore en septembre 1945 d'écrire un compte rendu de *La France byzantine* où il aurait distingué, dans un « pamphlet, parfaitement contradictoire et faux » fondé sur des « preuves et "faits à l'appui", la plupart fort discutables », une « thèse scientifique, très acceptable » sur la « littérature pure » [(1508)] — Paulhan partageait les réserves de Benda sur Valéry « penseur » —, leur polémique s'étala bientôt dans la presse. Incompréhension littéraire et opposition politique s'ajoutant, les hostilités ne cessèrent plus.

Dans des circonstances voisines, Benda s'était déjà brouillé avec Daniel Halévy, qui l'avait remonté après l'échec des *Amorandes*, reçu à Paris et à Sucy-en-Brie durant la rédaction de *La Trahison des clercs*, et publié dans « Les Cahiers verts » [(1509)]. Guéhenno, collaborateur d'Halévy chez Grasset avant de se lier avec Paulhan, les tenait pour les deux « meilleurs prospecteurs de la République des lettres » : « Je n'ai guère connu — et plus tard — que mon ami Paulhan qui flairât aussi bien que lui ce monstre qu'est un faiseur de livres [(1510)]. » Passé de l'un à l'autre, Benda chercha

querelle à Halévy en 1930 sous prétexte d'une citation tronquée de Renouvier [(1511)]. Paulhan accueillit la controverse dans la *NRF* [(1512)], tout en la désapprouvant [(1513)]. La confusion de la rancune personnelle — « il ne rit jamais, lui, pour faire croire qu'il pense », disait Benda d'Halévy [(1514)] —, du désaccord littéraire — Halévy continuait de défendre Péguy — et de l'éloignement politique — Benda virait à gauche et défendait la démocratie, Halévy à droite, vers l'antirépublicanisme et la pensée maurrassienne [(1515)] — illustre la même impulsion à aggraver les antagonismes avec ceux qui l'ont obligé.

LES MODERNES ET LA LANGUE DES HURONS

Faut-il s'étonner que Paulhan se soit tant obstiné dans sa quête de l'assentiment de Benda aux thèses discrètement antimodernes des *Fleurs de Tarbes* ? Malgré de nombreux comptes rendus élogieux, l'opinion de ce vieillard buté et capricieux lui importait manifestement, comme si, bien qu'il l'y citât peu, le livre avait été écrit pour lui. En avril 1945, au milieu de leur dispute et pour éclairer son interlocuteur sur ses intentions, Paulhan joignait à une de ses lettres quelques pages imprimées, « La mentalité primitive et l'illusion des explorateurs », extraites du premier « Carnet du spectateur » publié dans la *NRF* en novembre 1928 [(1516)]. Or ce court texte semble contenir à la fois l'amorce des *Fleurs de Tarbes* et l'explication de l'intérêt originel de leur auteur pour les idées de Benda : « […] je tâche de démontrer que la théorie (à laquelle fait écho une page de *Belphégor*, et qu'ont soutenue, en particulier, Taine, Ribot, Lévy-Bruhl) suivant laquelle les langues primitives manquent de mots abstraits et la pensée des Primitifs d'idées abstraites, / 1. est erronée. / 2. se laisse expliquer par une illusion de langage (qu'il me semble avoir découverte) [(1517)]. » Dans un passage déterminant de *Belphégor*, Benda comparait en effet l'idéal fautif des

modernes — saisir l'objet dans sa particularité, bannir les concepts généraux — à la langue concrète des Hurons ou de Iroquois : « L'idéal de nos délicats […], c'est la langue des Hurons, où le verbe qui signifie manger varie autant de fois qu'il y a de choses comestibles ; ou encore celle des Iroquois, dans laquelle un mot spécial signifie la queue d'un chien, un autre celle d'un mouton, un autre celle d'un bœuf, mais où il n'y en a pas pour désigner la queue en général[(1518)]. » Tout *Belphégor* tenait à cette idée, et même tout Benda dans sa croisade entêtée contre le particularisme moderne sous toutes ses formes, littéraires et politiques au premier chef. L'assimilation des modernes aux primitifs avait retenu l'attention de Paulhan, qui revint souvent sur la prémisse de Benda — les langues primitives manquent de mots abstraits — et passa plus ou moins sa vie à la réfuter, elle et ses conséquences littéraires.

La thèse de l'absence d'abstraction dans les langues primitives venait de Théodule Ribot, qui l'avait formulée dans *L'Évolution des idées générales*, leçons de 1895 au Collège de France[(1519)]. C'est dans *La Revue philosophique* de Ribot, idole de Benda — *La Psychologie des sentiments* était son « bréviaire »[(1520)] —, que Paulhan projeta de publier un premier article sur le rêve en 1903. L'idée avait été reprise par Lucien Lévy-Bruhl dans *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* en 1910[(1521)]. C'est sous la direction de Lévy-Bruhl que Paulhan déposa en 1912 un sujet de thèse à la Sorbonne, sur la « Sémantique du proverbe. Essai sur les variations des proverbes malgaches ». La réfutation de cette théorie, tendancieuse et ethnocentrique à ses yeux, devint l'obsession de Paulhan et constituait, pensait-il, son titre de gloire en philosophie du langage : si les Français ont un seul mot pour toutes les queues, le Merina, lui, a un seul mot pour mari et femme, ou pour coq, poule, poussin et poularde ; aussi un Merina pourrait-il conclure tout aussi légitimement à la pauvreté abstraite de la langue française. Paulhan avait envoyé à Lévy-Bruhl « La mentalité primitive et l'illusion des explorateurs », visiblement avant la publication de

1928, puisqu'il assure que son ancien maître lui donna raison et retira de *L'Âme primitive*, publié en 1927 [(1522)], toute mention de l'abstraction chez les primitifs [(1523)], détail qu'il rappelle à Benda au cours de leur querelle [(1524)]. Il réitérera sa démonstration dans le premier de ses deux longs articles contre Benda en 1948 [(1525)], et il y reviendra en 1951 dans une lettre à Maurice Nadeau sur la critique : suivant Benda, « notre littérature moderne, faute de savoir se plier aux règles et lieux communs, piétine dans l'émotion brute », dans l'individuel et le concret ; elle est « analogue, par là, à ces langues primitives, celle entre autres des Hurons », marquées par la « carence d'idées générales » [(1526)]. Or les primitifs, objectait Paulhan, mais aussi les modernes, ont leurs idées abstraites, que nous ne reconnaissons pas parce qu'elles ne sont pas les nôtres ; d'où l'illusion de Ribot, Lévy-Bruhl et Benda, que Paulhan nomme « le *mythe* ou le *mirage des langues concrètes* [(1527)] ». Le parallèle entre littérature moderne et langue des primitifs était évoqué et repoussé par Paulhan dès son bref article de 1928 : « […] le critique juge des pensées d'un écrivain sur l'œuvre écrite, langage aussi nouveau que le peut être à l'explorateur la langue luganda ; l'écrivain lui-même se juge en critique, avec un esprit étranger [(1528)]. » Parce que les modernes sont nouveaux, les critiques les voient comme des étrangers, et les écrivains eux-mêmes se voient du dehors, en sorte qu'ils — critiques et écrivains — peuvent s'imaginer que les modernes manquent d'abstractions. Tel semble être le fond du dissentiment entre Paulhan et Benda, qui remonte donc loin. *Les Fleurs de Tarbes* répondent à une page de *Belphégor* où Benda percevait avec justesse le terrorisme ou le littératurisme modernes, mais en donnait une explication simpliste et erronée.

Dans ses entretiens de 1952 à la radio avec Robert Mallet, Paulhan décrira plus posément ses divergences théoriques avec Benda, dont la position se résume à « une satire de notre littérature moderne qui reposerait tout entière (à l'entendre) non plus sur des idées et des principes, non plus

sur des règles abstraites et des lieux communs, comme il se doit, mais sur des impressions, de petits frémissements, bref des sensations. De sorte qu'elle piétine dans le charnel et l'intellectuel. […] Bref notre langue littéraire n'est plus qu'une langue concrète[(1529)] ». Le passage, sans apporter de nouvel argument, doit être cité pour un mot, le substantif « intellectuel », que Paulhan associe curieusement au « charnel ». Benda condamne la littérature moderne qui « piétine dans le charnel et l'intellectuel ». « L'inintellectuel » aurait été plus probable comme synonyme du charnel, mais Paulhan a raison : Benda réprouve les deux. Partisan obtus de l'*intelligence* contre l'intuition de Bergson ou le « panlyrisme » de Barrès, Benda est aussi un adversaire de l'*intellectualisme*, dont il taxe notamment Valéry[(1530)], et de tout ce qui est *intellectuel*, au sens d'un détournement précieux et tarabiscoté de l'intelligence, d'une perversion littéraire, ou d'une trahison des idées générales et de la pensée commune. Défenseur de l'*intelligible*, Benda se méfie de l'*intellectuel*, qui est un peu le charnel de l'intelligence, l'intelligence de l'intelligence, ou son « idolâtrie », comme aurait dit Proust. Aussi Benda peut-il être qualifié d'*anti-intellectuel* au même titre que d'*antimoderne* et d'*antilittéraire*, suivant l'usage *moderne* du terme *intellectuel* depuis le début du siècle.

En 1945, toutefois, les conditions d'une dispute philosophique sur l'abstraction chez les primitifs et les modernes n'étaient plus réunies, et les derniers articles que Paulhan et Benda se consacrèrent l'un à l'autre cherchèrent à blesser l'adversaire. Aux nombreuses diatribes de Benda[(1531)], s'indignant de la présence de Giono et surtout de Jouhandeau au sommaire du deuxième numéro des *Cahiers de la Pléiade*[(1532)], Paulhan répliqua en dénonçant dans ses procédés « de la paresse, de la sénilité, de la mauvaise foi » : « M. Julien Benda, s'il n'a jamais hésité à exterminer ses confrères, ne s'est pas encore résigné à les lire[(1533)]. » Paulhan alla jusqu'à accuser Benda d'avoir, par son *Discours à la nation européenne* de 1933,

formé « plus d'un hitlérien » en glorifiant certains héros de l'histoire qui, pour unifier l'Europe, avaient commencé par la conquérir [(1534)].

Ensuite, sous le titre « Benda, le clerc malgré lui », Paulhan livra deux longs articles en mai et juin 1948 à *Critique*, revue de Georges Bataille, perçue comme anticommuniste durant la guerre froide. Dans *Du style d'idées*, paru chez Gallimard en janvier 1948, Benda s'abstenait pourtant de revenir sur *Les Fleurs de Tarbes* et épargnait même Paulhan dans une note où il reprochait à Valéry de donner au style une valeur en soi : « Ceci n'a rien de commun avec la question de savoir si la langue réagit sur la pensée (question traitée avec tant d'acuité par J. Paulhan dans ses *Fleurs de Tarbes*) [(1535)]. » Au moment où *Les Lettres françaises* se déchaînaient contre Paulhan et retiraient son nom de la manchette auprès de Jacques Decour [(1536)], l'autre fondateur, cela ne suffit pas à calmer le jeu, et Paulhan décrétait d'emblée que, grâce à l'« habileté d'un titre » ou à l'« opportunité d'un sujet », les livres de Benda avaient retenu l'attention du public et marqué leur époque plus par le sens de la provocation de leur auteur qu'en raison de leur signification et de leur cohérence [(1537)]. Depuis que l'écrivain moderne est « mort à toute activité intellectuelle [(1538)] », « [ITAL]l n'est rien, à entendre Benda, parmi tout ce que les Lettres françaises ont produit, depuis soixante ans, d'illustre ou d'apparemment considérable, qui n'étale toutes les tares de la dégénérescence [(1539)] », jusqu'à Breton et Sartre, mais ses exemples reposent souvent sur des contresens — à propos de Proust, Valéry ou Gide —, et « il excelle à réfuter des arguments que personne n'a tenus, comme à expliquer des événements qui ne sont pas arrivés [(1540)] ». Paulhan traitait Benda d'imposteur. Regrettant son ton « rechigné », il retombait sur l'adjectif de Rivière trente ans plus tôt [(1541)]. Benda, concluait-il, est léger, jaloux, hargneux, inexact, incohérent, contradictoire, dupe de lui-même, « rhétoriqueur en toute innocence, et clerc sans le vouloir ». Du coup, « personne ne le *croit* ; cependant chacun le lit, s'y

intéresse, s'en amuse, en tire parti[(1542)] ». Verdict lucide de l'ancien patron de la *NRF*, mais appréciation qui pose d'autant plus vivement la question de la considération dont Benda avait été entouré dans la *NRF* d'avant-guerre, s'il est vrai, comme le soutient Paulhan en 1947, que « jamais personne n'a attendu de Julien Benda autre chose qu'un point de vue de Sirius[(1543)] ».

À son habitude, Benda ne se laissa pas faire et rengagea Paulhan dans une lettre au directeur de *Critique*[(1544)]. Jugeant son adversaire avec hauteur, il l'appelait « votre collaborateur » et « mon exégète », s'étonnait de son « étrange doctrine » et de sa « très curieuse philosophie » du langage[(1545)]. Paulhan conclut provisoirement les échanges sur une antithèse tranchante et, vue d'aujourd'hui, inconsidérée. Benda déclarait penser tantôt comme un Grec, tantôt comme un juif : « Tout ce que je reproche à ce Juif est d'être antihellène ; à ce Grec d'être antisémite[(1546)]. »

Le ton monta encore, chacun cherchant désormais à faire mal. Benda publia dans *Europe*, revue communiste, un article féroce au titre à la Bloy, « Un fossoyeur de la France. Jean Paulhan ». Il y cherchait le « mobile qui anime Paulhan dans son application opiniâtre […] à démontrer l'inanité de mon œuvre[(1547)] », et il le trouvait dans la « défense personnelle » ou la dénégation, car Paulhan n'avait pas pu ne pas se reconnaître dans *La France byzantine* : « Bien que je ne l'y nomme que d'occasion, *La France byzantine* dénonce à plein l'esthétique de Paulhan[(1548)] », ce que Benda appelle dans *Les Lettres françaises* « notre littérature de coït de mouches, dont Paulhan est le grand prêtre, où se signe présentement toute une "intellectualité" française[(1549)] ». Et Benda de résumer les traits du belphégorisme ou du byzantinisme de Paulhan, « recherche à tout prix du rare, culte de la subtilité pour elle-même hors de toute proportion avec ses résultats, de la pensée hermétique, du travail stylistique pour lui-même, de l'ouvrage sibyllin, dévotion au mot pour lui-même, suprême importance conférée au problème du langage littéraire », avec ces conséquences

morales, « exigence d'une place particulière pour le littérateur dans la société, d'un code spécial pour ses délits, de l'absolution des faillites morales au nom du droit du talent [(1550)] ». La compréhension de Paulhan pour les collaborateurs se déduit de sa conception de la littérature. Benda se lançait dans une interprétation d'un homme dont les manies ne lui échappaient pas, car « son attitude de *jeu* […] semble le fond de sa nature », et « un psychanalyste attacherait une grande importance à la plénitude de satisfaction qu'il manifeste quand il exerce un jeu (le jeu de boules, le ping-pong), à certains de ses gestes familiers (les deux mains élevées en l'air, dans la posture du : "Rien dans les mains, rien dans les poches") [(1551)] » ; il notait encore son écriture « qui révèle un amusement enfantin […] à bien former ses lettres », et rappelait son dadaïsme de jeunesse. Benda et Paulhan avaient joué aux boules : rien de tel pour observer les tics d'un bonimenteur. Liant fermement leurs deux désaccords, littéraire et politique, Benda concluait que la « vénération de la littérature » était bien ce qui conduisait Paulhan à conférer à l'écrivain une « condition exceptionnelle » et un « droit à l'impunité dans ses entreprises contre la nation » [(1552)], comme si la « spécificité du littérateur » impliquait que la littérature fût « étrangère d'essence à toute valeur morale ». Les qualifications de « mégère en rage » et de « fossoyeur de la France » n'arrangeaient rien.

Comme dans une querelle de ménage où l'on sait où frapper, Paulhan riposta dans une dernière note des *Cahiers de la Pléiade* : « Il n'a de cesse qu'il n'ait provoqué, déchiré, pourfendu. Il critique moins à vrai dire qu'il ne lance l'anathème [(1553)]. » Dans la rancœur, Paulhan, qui vient de joindre sa signature à celles de Daniel Halévy, Pierre Gaxotte, Jean de La Varende et Henri Pourrat pour demander la libération de Maurras, interné à Clairvaux [(1554)], en vient à anéantir toute une œuvre qu'il admirait avant la guerre quand il la publiait dans la *NRF*, jusqu'à ce trait insidieux ou malavisé : « Le bruit courait naguère que l'œuvre dans laquelle il marque fortement la dégénérescence et la vanité de toute pensée française : *La*

France byzantine, lui avait été commandée par la Propagande hitlérienne. Je n'ai pas besoin d'ajouter que c'était un faux bruit. Mais un faux bruit, si je puis dire, très ressemblant. » La pique est d'autant plus déconcertante que, si Benda survécut à la guerre — un miracle, vu la haine de *Gringoire* et de *Je suis partout* —, il le dut notamment à Paulhan, qui lui servit d'ange gardien de 1940 à 1944. Le rapprochement désinvolte entre *La France byzantine* et la propagande hitlérienne, évoqué par Paulhan pour être écarté, choque aujourd'hui. Qu'il n'ait pas été refoulé est une preuve de plus qu'en 1948 les sensibilités étaient tout autres qu'à présent, et, comme nous le savons, que le sort des juifs ne venait pas au premier rang des représentations de l'Occupation. L'argument ne devait pas sembler pire ni de plus mauvais goût que d'autres auxquels Paulhan recourait contre Benda, et Benda contre Paulhan, mais nous avons perdu l'habitude de controverses aussi vilaines entre clercs. Si leur réconciliation ne tarda pas, il reste que la férocité de leurs échanges de 1948 confirme l'étrangeté de leur attelage durant les années 1930.

La guerre froide avait endurci ces deux « têtes de bois », comme Benda disait de Paulhan [(1555)], mais Paulhan lui-même, dans son propre exemplaire annoté et truffé d'« Un fossoyeur de la France », qualifiait encore Benda d'« excellent écrivain, fleuri, spirituel [(1556)] ». Il insiste dès 1953 pour que Benda collabore à *La Nouvelle NRF*, et Benda, malgré sa rancune contre la *NRF* de Drieu, se laisse amadouer et donne à Paulhan quelques piètres textes que celui-ci se fait un devoir de publier en réparation du passé [(1557)]. En 1965, Paulhan résume à l'intention d'Étiemble, qui lui demande s'il possède des lettres de Benda, l'histoire de leurs relations : « Tant que nous étions amis, J. B. me suivait pas à pas : aux Pyrénées, aux Alpes etc. (Il avait besoin chaque matin d'un voisin, à qui lire le résultat de ses cogitations de la nuit.) Quand nous avons cessé d'être amis, eh bien il n'éprouvait plus le besoin de rien me dire, ni m'écrire. De sorte que je n'ai pas de lettres de lui [(1558)]. » À la mort de Benda, Paulhan se souvient « de

ses plaisanteries, de ses sourires, d'une intelligence, certes inflexible, mais pleine de charmes et de grâce [(1559)] ». Et l'une de ses dernières lettres, en 1968, est nette : « Mais oui il faut défendre Benda [(1560)] », qu'il jugeait depuis longtemps « fait pour la Pléiade [(1561)] ».

BENDA OU L'ESPRIT *NRF*

L'ambivalence de Rivière à l'égard de Benda en 1919, puis la complicité de Paulhan dans les années 1930 lui permirent de devenir un pilier de la *NRF* de l'entre-deux-guerres et de s'y illustrer par ses opinions antimodernes et antilittéraires. Mais la bienveillance de Gide, même après la querelle entre Paulhan et Benda en 1948, déconcerte davantage, car Benda ne cessa jamais de décrier son œuvre. Lors de la publication du *Journal* en juillet 1939, Benda n'eut pourtant pas à se plaindre : « Le *Journal* de Gide, raconte Queneau, vient de paraître. Dans le bureau de Paulhan, chacun s'empresse et regarde son nom. Benda arrive. Paulhan : on va voir ce que Gide dit de vous. Benda consent. On regarde : Gide n'en dit que du bien. Mais Paulhan : "Regardez, Benda, p. 250 (p. ex.)… p. 1250… il est resté 15 ans sans parler de vous [(1562)] !" » Paulhan parle à la légère, car Gide fut conquis par *La Trahison des clercs* et mentionne avec admiration plusieurs contributions de Benda à la revue, comme « Discours à la nation européenne », qui d'après lui fit de Benda un maître à penser [(1563)]. Si *La Jeunesse d'un clerc* lui déplut, ce fut Schlumberger qui conspira contre Benda en 1939.

Benda l'attaque, mais Gide ne lui donne jamais tort : par exemple, « dans le court passage [de *La Grande Épreuve des démocraties*] où Benda me prend à partie, je lui accorde raison contre moi, il va sans dire. […] Il a raison ; toujours raison. Et c'est même ce qui le rend un peu crispant, pour certains [(1564)] ». D'Alger, Gide envoie même un article sur Benda à *Combat*,

auquel Camus donne le titre « La justice avant la charité », d'après une citation de Malebranche faite par Benda et reprise par Gide (« Il faut toujours rendre justice, avant que d'exercer la charité ») : « Le sentiment des lecteurs de Julien Benda (si j'en juge par moi, comme dit l'autre), c'est celui de la reconnaissance. Il dit, on ne peut mieux, des choses qui devaient être dites, et qui ne l'étaient pas. Certains lui reprochent de dire ces mêmes choses un peu trop souvent. Quant à moi, j'estime qu'il ne les répétera jamais assez [(1565)]. » Benda accorde tout à la raison, qui ne suffit pas : la passion a fait la Résistance, mais la raison doit présider à la justice et à la démocratie. Gide appelle à la fin des hostilités de Benda contre lui : « Nous avons d'autres chiens à fouetter, et que nous pouvons fouetter ensemble, s'il le veut bien [(1566)]. »

Curieuse complaisance ! « J'ai combattu les mêmes dragons que lui », écrit Gide en 1945 à propos de *Belphégor* et de *La Trahison des clercs* [(1567)]. Nombre de passages le diffament dans *La France byzantine*, mais, le 29 octobre 1945, il se rend au théâtre du Vieux-Colombier, où Benda donne une conférence : son arrivée force d'ailleurs Benda à édulcorer son propos [(1568)]. Le même soir, il aurait pu aller à la salle des Centraux, rue Jean-Goujon, où la conférence de Sartre, « L'existentialisme est un humanisme », provoqua une émeute et lança la mode de l'existentialisme à Paris. Mais Benda, son contemporain, compte encore. Sartre définit l'écrivain engagé par opposition au clerc de Benda, car « un clerc est toujours du côté des oppresseurs », mais nul clerc ne s'était plus engagé que l'auteur de *La Trahison des clercs*, et Sartre lui-même, impitoyable en général, se montre facétieux à son égard, comme s'il était impossible de lui en vouloir longtemps : « Chien de garde ou bouffon : à lui de choisir. M. Benda a choisi la marotte et M. Marcel la niche [(1569)]. »

En 1948, année où Benda joue au procureur contre Paulhan, Gide va jusqu'à se comparer à lui. Lisant *Du style d'idées* : « Presque toujours, note-t-il, je suis d'accord avec Benda contre les "idées" apocryphes qu'il me

prête (ou à Valéry)[(1570)]. » Comme d'habitude, Benda triche, manipule les textes, mais il a raison de reprendre les fautes des modernes, y compris celles qu'il impute faussement à Gide. Benda fut — non pas seul, certes — l'incarnation de la mauvaise conscience antimoderne de Rivière et de Paulhan, mais d'abord de Gide, vrai moderne divisé contre lui-même.

L'indulgence de Gide ne cessa même pas après *La France byzantine*, où il était calomnié. La plupart des mots sont déformés ; Benda les « incline de droite ou de gauche » : « C'est ce qui rend souvent insupportables certaines *utilisations* de Benda, sottes si l'on ne veut pas qu'elles soient malhonnêtes (boutades de Valéry, par exemple, que Benda prend, ou feint de prendre "au sérieux", et dont il se sert pour prouver que…). […] Comment discuter (et à quoi bon ?) avec quelqu'un de décidé à vous trouver en faute ? Dommage ! J'aurais si grand plaisir à causer avec lui, gentiment, bras dessus, bras dessous, comme tout de même nous avons fait quelques fois jadis. Je me souviens en particulier d'un déjeuner chez Lady Rothermere, qui s'occupait alors, avec T. S. Eliot, du *Criterion*. Benda et moi nous étions voisins de table. Il me sembla (je croyais) m'entendre si bien avec lui ! Nous parlions tous deux, comme *a parte*, de Péguy d'abord, puis de Chopin. Ah ! combien tout ce qu'il disait de la musique en général, de celle de Chopin en particulier, me paraissait intelligent, juste, et sensible et sensé ! […] maintenant que *L'Action française* lui manque pour exercer sa pugnacité, il s'en prend à ceux qui sont tout stupéfaits de le voir se dresser en adversaire[(1571)]. »

À déjeuner chez Lady Rothermere, sa traductrice anglaise, liée à T. S. Eliot, champion du modernisme réactionnaire, Gide, quelque part dans les années 1920 — le *Criterion* fut fondé en 1922 —, s'isole dans un aparté avec Benda : le tableau résume au mieux les relations compliquées et indécises de la *NRF* et de la modernité.

Chapitre VI

JULIEN GRACQ ENTRE ANDRÉ BRETON ET JULES MONNEROT

« En littérature, je n'ai plus de confrères, constatait Julien Gracq en 2000. Dans l'espace d'un demi-siècle, les us et coutumes neufs de la corporation m'ont laissé en arrière un à un au fil des années. J'ignore non seulement l'ordinateur, le CD-Rom et le traitement de texte, mais même la machine à écrire, le livre de poche, et, d'une façon générale, les voies et moyens de promotion modernes qui font prospérer les ouvrages de belles-lettres. Je prends rang, professionnellement, parmi les survivances folkloriques appréciées qu'on signale aux étrangers, auprès du pain Poilâne, et des jambons fumés chez l'habitant[(1572)]. » Avec humour, sans trop maugréer, l'écrivain se décrivait comme un laissé-pour-compte du progrès, une victime de la « fracture technologique », bref, un antimoderne.

La complainte venait d'un homme âgé, fier de son isolement, mais l'ambiguïté de Gracq vis-à-vis du monde moderne n'avait pas attendu l'an 2000 pour s'exprimer. Patente depuis son refus du prix Goncourt en 1951 pour *Le Rivage des Syrtes*, elle se remarque dans son aversion pour la mode, dans sa crainte de la dévaluation de la littérature par la presse et le commerce, dans son dégoût pour la « trace d'innombrables doigts sales qui finit par nous cacher l'effigie même des monnaies qui ont beaucoup roulé », dans sa méfiance à l'égard de ce qu'il appelle la « tarte à la crème », par

exemple la « *tarte à la crème* du surréalisme », vulgate contre laquelle cet admirateur d'André Breton mettait en garde dans une conférence de 1949 sur « Le surréalisme et la littérature contemporaine [(1573)] ».

Gracq, ancien compagnon de route du surréalisme, ne s'intéresse plus, dans *En lisant en écrivant*, publié en 1980, qu'à la littérature du XIX^e^ siècle, dont « Proust [est] considéré comme terminus [(1574)] », tandis que « [l]es quinze dernières années, qui ne paraissent pas devoir compter tellement dans l'histoire de notre littérature [(1575)] », le laissent indifférent. Comme Proust dédaignant le « siècle XVIII », comme Barthes déclarant sa préférence pour le « romantisme large » de Rousseau à Proust, Gracq fut de plus en plus un homme du XIX^e^ siècle : « Mon siècle, dans le passé, c'est le dix-neuvième, commencé avec Chateaubriand, et prolongé jusqu'à Proust, qui vient l'achever un peu au-delà de ses frontières historiques. […] Je n'aime pas le dix-huitième siècle, sinon peut-être pour un ou deux livres de Rousseau [(1576)]. »

Avant de se comparer à une « survivance folklorique » en 2000, Gracq insistait déjà sur son indifférence à ses contemporains dans la dernière note recueillie dans *Carnets du grand chemin* (1992) : « Il n'y a presque personne en 1986 parmi mes confrères, si je publie un nouveau livre […], dont je convoiterais secrètement et réellement — ami ou adversaire — de connaître le jugement : constat ingrat pour moi, un peu désolant pour l'époque [(1577)]. » Depuis 1945 au moins, Gracq ne s'est jamais senti en phase avec son temps.

Symptomatique de son indécision était une remarque au début de sa conférence de 1949 sur le surréalisme. Gracq énumère une série de clichés surréalistes dont il lui semble temps de se libérer. Pour un certain public, « le surréalisme symbolise la démagogie littéraire la plus basse, "la poésie à la portée de tous les inconscients". "La poésie faite par tous", "le communisme du génie" — en somme un nivellement ruineux par le bas du

“talent littéraire” puisqu’il suffit pour être poète de prendre une plume et d’écrire, en se gardant seulement d’aller à la ligne[(1578)] ». La tournure, curieuse, est peut-être ironique. « Se garder d’aller à la ligne », cela veut dire « s’abstenir soigneusement d’aller à la ligne ». Pour faire de la poésie, suivant les épigones du surréalisme condamnés par les défenseurs de l’aristocratie littéraire (et sans doute par Gracq lui-même), il suffit non pas d’aller à la ligne, comme d’antan ou comme Minou Drouet, mais de ne plus aller à la ligne. La poésie moderne exige le renoncement au vers. Gracq, à la suite de Mallarmé résistant au vers libre, raillerait une poésie dont la condition est maintenant de ne plus aller à la ligne. Est-ce bien cela ? Notre propre crainte d’un malentendu renvoie à son attitude équivoque face au vers libre et au poème en prose, à Rimbaud et à Mallarmé, au surréalisme et à la poésie moderne, ou encore à Jules Monnerot et à Maurice Blanchot, ou à Monnerot et Sartre, qui sont ses références habituelles et antagonistes pour comprendre le surréalisme et la poésie au lendemain de la guerre.

MONNEROT OU BLANCHOT, OUI OU NON

Gracq avait trouvé chez Jules Monnerot (1909-1995) une définition de la poésie qu’il cite un peu partout, depuis « Le surréalisme et la littérature contemporaine » en 1949, jusqu’à sa conférence de 1960 à l’École normale supérieure contre le Nouveau Roman, « Pourquoi la littérature respire mal ». La poésie, suivant Monnerot, c’est « ce sentiment du *oui* “porté au sommet d’un instant que traversent frissons, battement d’ailes” », formule un peu vague, mais chère à Gracq[(1579)]. La poésie réside dans l’affirmation, l’assentiment, l’adjectif, non dans la négation ou la neutralisation, comme cela se dit de plus en plus volontiers de 1949 à 1960. Se réclamant de Monnerot, Gracq se sépare des modernes.

Jules Monnerot, né à Fort-de-France, condisciple de Gracq au lycée Henri-IV, comme lui élève d'Alain et jeune communiste, fut, avec Georges Bataille et Roger Caillois, avec qui il s'était lié au *Surréalisme au service de la révolution*, un des fondateurs en 1938 du Collège de Sociologie — l'appellation de « Collège » lui revient —, puis, avec Bataille encore, de la revue *Critique* en 1946, avant de rejoindre le R.P.F., puis de s'opposer au général de Gaulle sur l'Algérie. Dans les années 1980, après une longue carrière de « sociologue-conseil », comme il se présentait dans le *Who's Who in France* à la fin de sa vie, son virulent anticommunisme [(1580)] l'avait conduit à la présidence du Conseil scientifique du Front national, avec lequel il rompit lorsque Jean-Marie Le Pen refusa de condamner l'agression de Saddam Hussein contre le Koweït en 1990 [(1581)].

Figure singulière que celle de Monnerot, à qui Gracq dédia « Les Hautes Terres du Sertalejo » en 1947, l'un de ses plus intéressants poèmes en prose par la recherche d'une poétique préfigurant *Le Rivage des Syrtes* [(1582)]. On trouve seulement trois dédicaces dans l'œuvre de Gracq, à un collègue et ami dans *Un beau ténébreux* en 1945, puis dans deux longs poèmes en prose de 1947 et de 1951, en fait de petits récits, « Les Hautes Terres du Sertalejo » et « La Sieste en Flandre hollandaise [(1583)] », dédié à Suzanne Lilar, l'écrivain gantois qui avait invité Gracq à prononcer la conférence de 1949 sur « Le surréalisme et la littérature contemporaine » à Anvers et avec qui il resta lié d'une amitié étroite.

En 1975, Monnerot publia un recueil de ses articles des années 1945 à 1973, sur Sartre, Bataille, Maurras, Georges Sorel, sur la guerre et la télévision, tous amèrement commentés après coup, sous le titre *Inquisitions*, chez José Corti, choix d'éditeur auquel Gracq ne fut sûrement pas étranger [(1584)]. Dans *Désintox. Au secours de la France décérébrée*, qui rassembla en 1987 des conférences prononcées au Club de l'Horloge, Monnerot citait toujours l'« illustre pamphlet *La Littérature à l'estomac* » de « [s]on ami Julien Gracq » [(1585)], comme l'événement qui lui avait fait

prendre conscience, dès 1950, de la conquête du pouvoir intellectuel par la gauche après la Seconde Guerre mondiale, et donc comme l'amorce de ses propres diatribes contre le « système médiatique complet » détenu par la gauche et identifié à une « Gestapo psychologique »[(1586)].

Pour définir à contre-courant la poésie par le « sentiment du *oui* », Gracq cite de 1949 à 1960, avec une curieuse obstination, le livre publié par Monnerot en 1945, mais esquissé dans les années 1930, *La Poésie moderne et le Sacré*, essai ambitieux, métaphysique et parfois confus, multipliant les références à la phénoménologie, à la sociologie et à l'ethnologie, où il n'est question ni de poèmes ni de poètes particuliers, ni d'œuvres ni d'individus, mais de la poésie en général, au sens le plus essentiel, comme une note liminaire en avisait le lecteur[(1587)]. L'ouvrage se terminait par un post-scriptum sur Rimbaud, ou plutôt sur la fascination moderne pour le silence du poète, que Monnerot semblait ne pas approuver : « Tous les reproches adressés à Rimbaud du fait de son silence sont à mourir de rire[(1588)]. » Monnerot discutait la position de Breton, qui « mettait au-dessus des autres des écrivains pour qui le fait d'écrire et d'être un écrivain n'était pas l'essentiel », qui n'estimait pas Rimbaud comme « le poète sans second », mais comme celui qui a recherché « la vraie vie »[(1589)]. La réflexion de Monnerot sur Rimbaud rappelle une critique fréquente sous la plume de Gracq. Dans son *André Breton* de 1948, il prenait ainsi ses distances par rapport aux « interprétations douteuses du silence de Rimbaud où l'on s'est trop longtemps égaré[(1590)] » et célébrait en lui une poésie non du *résidu*, mais du *pressentiment*, soit encore du *oui*[(1591)]. La complicité de Gracq et de Monnerot paraît donc s'être nouée en particulier autour de la poésie de Rimbaud et contre le mythe de Rimbaud, dans l'éloge de la parole poétique contre l'exaltation du silence comme fin de la poésie, du néant comme essence de la littérature. Dans un article de 1954 pour l'anniversaire de la naissance du poète, « Un centenaire intimidant », Gracq retrouve une expression voisine de celle qu'il emprunte régulièrement à Monnerot sur le

oui poétique : « Tout de même ! Prenons garde tout de même, quand nous nous hypnotisons sur son silence, de ne pas oublier que la chose la plus sûre que nous sachions de lui est qu'il ne nous était pas encore né un tel poète de l'affirmation[(1592)]. » Chez Gracq, l'antimoderne signifie invariablement le refus de l'écriture blanche et le maintien de la poésie comme acquiescement au monde et au langage.

Qu'entendait Monnerot par « moderne » dans son titre de 1945, *La Poésie moderne et le Sacré* ? Dès les premières pages, il associait les deux épithètes *moderne* et *surréaliste* dans l'expression « la poésie moderne et surréaliste ». Cette assimilation appelait une note qui était le seul commentaire tenant lieu d'introduction à son essai : « Tout le reste du texte ne vise qu'à éclairer la conjonction de ces deux qualités[(1593)]. » Et « moderne et surréaliste », cela voulait dire *sacré*, au sens du merveilleux primitif, de l'affirmation du monde et de sa rédemption par la poésie. Monnerot s'était vite éloigné du Collège de Sociologie, mais son livre restait conforme à la « sociologie sacrée », activiste, visant à restaurer le sacré et le mythe dans une société minée par le profane, suivant un programme ébauché par Caillois à la veille de la guerre, dans *Le Mythe et l'Homme* et *L'Homme et le Sacré*[(1594)].

Certes, Monnerot n'ignore pas la négativité et la réflexivité de la poésie moderne, qu'il compare à la magie : « La poésie est magie pour la magie, magie sans espoir », ou « la poésie est prière à l'absence »[(1595)]. Néanmoins, se lançant dans une phénoménologie du poétique comme essence originale, il juge que la crise de la poésie en a éclairé l'essence, en particulier durant la « période mythique », entre 1921 et 1929, sommet du surréalisme, où la poésie a été liée à la « soif de merveilles »[(1596)]. Monnerot conteste donc le soupçon moderne à l'égard du langage et du *« poids des mots*[(1597)] *»*. La comparaison de la poésie surréaliste et de la parole des « primitifs » le conduit à croire que « [l]'insolite déchaîne […] le

sentiment-de-présence-autre »[(1598)], donc le pressentiment du sacré, et « forc[e] les portes du merveilleux[(1599)] ».

La phrase qui devait tant marquer Gracq figure dans le chapitre intitulé « Le surréel et le sacré ». Évoquant la révolte surréaliste contre l'utile, Monnerot la rattache à la « tradition antimoderne » — ce sont ses mots — qui parcourt la modernité : « C'est un son fondamental dont les littératures modernes ont tiré de très riches harmoniques. Quand les surréalistes ne le voudraient pas, ils sont aussi les héritiers, les artisans d'une tradition. Pour sacrifier à cette tradition antimoderne, coexistant avec un actualisme éperdu, ils se sont servi des armes les plus propres à leur âge[(1600)]. » Sous l'« actualisme éperdu » des surréalistes, Monnerot repère un filon plus profond, la « tradition antimoderne » nouant surréel et sacré. Jouant de la subversion et de la destruction, le surréel s'oppose moins au *profane* qu'au *quotidien* ; par l'insolite et le merveilleux, il répond à un besoin de sacré. Ainsi s'introduit le « sentiment du *oui* » : « Des mots comme "surréel", ou même "merveilleux"[,] ne seraient jamais que pur bavardage littéraire s'ils avaient absolument perdu la possibilité de se référer à des émotions affirmatives. Le sentiment du "oui" porté au sommet d'instants que traversent frissons, battements d'ailes, n'est un vain mot que pour les êtres que l'insuffisance éloigne à la fois du "oui" et du "non", ou pour ceux à qui le ressentiment dont ils sont la proie et qu'ils incarnent ne permet plus que le "non"[(1601)]. » Le « sentiment du *oui* » maintient dans la poésie le pouvoir d'être transporté et ravi, de traverser la distinction du subjectif et de l'objectif, ce qui est la condition du sacré et du religieux. Sans relever elle-même du sacré, la poésie moderne, c'est-à-dire surréaliste, se rattache à la « tradition antimoderne » dans la modernité par son adhésion au merveilleux. Monnerot — ce ne sera pas non plus une surprise — fait ici référence à Vico et à Georges Sorel pour rendre compte du « besoin de surréel expliquant la poésie moderne[(1602)] » comme d'un *ricorso* — la spirale de Vico, de Michelet, plus tard de Barthes —, puisque, « comme le

voulait Sorel, les “renouveaux” sont des retours aux sources[(1603)] ». Telle était la leçon que Monnerot et Gracq retenaient à cette date de Rimbaud et du surréalisme.

À la Libération, la réflexion de Monnerot était contemporaine des méditations influentes et plus connues de Blanchot sur la poésie de la lignée mallarméenne, poésie de la séparation du monde et du langage. Ce fut pour prendre parti contre une conception de plus en plus dominante de la littérature comme négativité ou neutralisation, dans la tradition de Mallarmé révisée et intensifiée par Blanchot, que Gracq s’appuya sur Rimbaud et sur Monnerot, quelque lâche que dût lui sembler la réflexion de ce dernier. Si Gracq réagissait vivement contre l’insistance de ses contemporains sur le silence de Rimbaud, c’était dans la mesure où ce silence devenait de plus en plus emblématique des ambitions de la littérature comme absence de l’être et désacralisation du monde. « Un centenaire intimidant », l’article d’octobre 1954 pour le centenaire de la naissance du poète, incluait ainsi un trait, qui paraît aujourd’hui gratuit, contre Roland Barthes, lequel venait de publier *Le Degré zéro de l’écriture* en 1953 : « Quoi qu’il en soit, il semble que le temps vient où le silence de Rimbaud va passionner moins que l’assez bref moment où il a parlé — mais ce qui s’appelle parler — comme on n’avait jamais parlé avant lui (tout comme simultanément une certaine critique du non-langage et de “l’écriture au degré zéro” va peut-être être appelée à faire place à une pâture moins chlorotique)[(1604)]. » S’en prenant déjà au Nouveau Roman (la « pâture chlorotique »), à Robbe-Grillet dont *Les Gommes* venait aussi d’être publié en 1953 et dont Barthes assurait la promotion dans *Critique*[(1605)], Gracq se trompait en l’occurrence dans sa prédiction, et le silence de Rimbaud de même que la « critique du non-langage » avaient de beaux jours devant eux et devaient monopoliser longtemps la vigilance littéraire. Gracq donnait d’ailleurs l’impression de connaître *Le Degré zéro de l’écriture* de seconde main, par l’intermédiaire du compte rendu de Blanchot dans la *Nouvelle NRF*[(1606)], et de ne pas

s’être aperçu que l’auteur, dans son chapitre sur la poésie, n’approuvait pas plus que lui l’avant-garde poétique contemporaine et son culte du « non-langage » [(1607)]. La réticence de Gracq pour le mythe du silence de Rimbaud ne devait en tout cas jamais cesser, comme il le rappelle encore dans un entretien de 1986 : « J’avoue que pour ma part je m’intéresse davantage aux poèmes de Rimbaud qu’aux raisons de son silence [(1608)]. »

Dans « Pourquoi la littérature respire mal » en 1960, à une époque où la littérature du « non-langage », dominante intellectuellement, a de plus en plus relégué dans l’archaïsme celle de l’affirmation, et à un moment où Gracq lui-même se trouve, plus qu’à aucune autre phase de sa carrière, à l’écart du mouvement des lettres françaises, il prononce sa tirade la plus sévère contre la négativité poétique : « […] notre critique d’avant-garde, soulevée d’une longue vague de fièvre révolutionnaire, vit un peu à la manière de ces premiers chrétiens qui n’avaient plus un regard pour le monde, et attendaient seulement, d’année en année, les signes de la fin des temps : on dirait qu’elle n’attend plus que la parousie finale, l’œuvre qui signifiera à la fois la fin de la littérature et la fin du langage — une restitution de l’art à un silence enfin reconquis et plus pur [(1609)]. » Le Nouveau Roman à son zénith, *Tel quel* déjà, Beckett assurément, en tout cas Barthes et Blanchot, sont englobés dans cette réprobation du silence comme vérité et finalité de la littérature, tandis que la contre-attaque de Gracq, toujours au nom du *oui*, consiste à identifier la prétendue avant-garde post-mallarméenne avec une superstition comparable à celle de l’an mille. Le « *Livre* en soi promis par Mallarmé », et qui « ne vient pas », est assimilé à une illusion millénariste ; il est ridiculisé par le fait que, malgré les prophètes de la parousie, « la littérature coule », se perpétue dans la routine, puisque « les lecteurs lisent avec plaisir à la fois les ouvrages critiques de M. Blanchot, qui annoncent l’Apocalypse, et les romans de Mme Sagan, qui ne la manifestent pas, et, chose curieuse, ces lecteurs ce sont bien plus souvent qu’on ne croit les mêmes » [(1610)]. Or ces deux littératures, l’une

restreinte et l'autre industrielle, dépendent également de la mode, Blanchot comme Sagan, tandis que la vraie littérature ne réside ni d'un côté ni de l'autre, ni dans la *non-littérature* de Sagan ni dans la *littérature du non* de Blanchot.

L'irritation de Gracq contre la définition de la littérature par une ontologie négative devint une constante de son œuvre critique, même s'il se comporta ensuite avec plus d'insouciance, voire de hauteur. Dans *En lisant en écrivant* en 1980, il absout par exemple Balzac du péché qui consiste aux yeux des modernes à avoir, en naïf réaliste, prétendu faire concurrence à l'état civil. Aucun écrivain n'a jamais entretenu sérieusement cette ambition, réplique Gracq ; Balzac lui-même ne fut pas dupe de ses vantardises et boutades, et « chaque artiste a parfaitement conscience de la négativité creuse et essentielle de la littérature [(1611)] ». Le coup de pied de l'âne suit dans une parenthèse : « (négativité sur laquelle M. Blanchot a écrit de fort bonnes pages) [(1612)] ». Gracq réduit la thèse de négativité de la littérature à une banalité, une évidence qui vaut à peine d'être mentionnée — tout écrivain en sait quelque chose —, mais un sentiment de dérision se dégage quand même de l'incompatibilité des deux adjectifs coordonnés qui qualifient cette négativité : « creuse et essentielle ». Comment ce qui est essentiel peut-il être creux, et ce qui est creux, essentiel ? L'épithète déroute, comme une noix creuse. Gracq semble se moquer de tous ceux qui en remettent à propos du truisme de la négativité de la littérature, eux-mêmes jugés un peu creux dans leur fixation sur cette négativité. C'est ce que suggère le ton du professeur jugeant avec condescendance les « fort bonnes pages de M. Blanchot ». N'est-ce pas l'œuvre entière de Blanchot, obsédée du *neutre*, de l'absence de l'être, et toute la littérature du *non*, qui sont ainsi quasiment traitées de verbiage un peu creux ou, comme on dit, de paroles verbales ?

« Autrefois, dans les familles bourgeoises bien gouvernées, on défendait la lecture des romans aux jeunes filles comme *dangereux*. Aujourd'hui, il

n’y a pas un roman d’“avant-garde” qu’on ne pourrait leur mettre en mains, sans même le feuilleter, comme de *tout repos*. Aurait-on vu par aventure un seul bonnet jeté par-dessus les moulins pour cause de lecture agitante des œuvres complètes de MM. Butor ou Pinget, de Mmes Sarraute ou Duras [(1613)] ? » Dans *Lettrines* en 1967, Gracq n’hésite plus à persifler. La littérature de recherche, soucieuse de procédés techniques, n’agit pas sur le lecteur, qui en sort inchangé. Blanche, inoffensive, elle est le produit d’un dépérissement délibéré, que Gracq associe à son entropie croissante.

Si la parenthèse de *En lisant en écrivant* sur les « fort bonnes pages de M. Blanchot » peut donc se lire comme une flèche du Parthe, c’est qu’elle fait écho à de nombreuses observations, dispersées dans toute l’œuvre de Gracq, assimilant négativité et exténuation de la littérature. Entre Blanchot et Gracq, le litige porte depuis longtemps sur l’adjectif, sur sa présence ou son absence, sur sa légitimité ou son inadmissibilité dans la poésie moderne. L’adjectif, qui tend inéluctablement à se figer en cliché, a été le terrain privilégié du combat pour l’originalité et la nouveauté modernes. Remy de Gourmont, dont la « dissociation des idées » préfigurait l’image surréaliste, fondée sur le choc de réalités éloignées, condamnait durement l’épithète dans son *Esthétique de la langue française* en 1899 : « C’est parce que les images de Télémaque sont devenues des clichés que nous ne pouvons plus les aimer [(1614)]. » Paulhan, dans *Les Fleurs de Tarbes* en 1941, désavouait cette guerre moderne au cliché et à l’épithète en la qualifiant de *Terreur dans les Lettres*. Or Gracq est de ces écrivains qui maintiennent les droits poétiques de l’adjectif : le « sentiment du *oui* porté au sommet d’un instant », l’appartenance du langage et du monde, c’est l’adjectif qui l’exprime de manière privilégiée, avec le risque du poncif.

Blanchot avait ouvert les hostilités en 1947 dans un article où, sous les éloges décernés à *Un beau ténébreux* (1945), il traitait les épithètes convenues de Gracq de manière pour le moins équivoque. « [L]es épithètes, surtout les suites d’épithètes, ralentissent, alourdissent dangereusement le

langage [(1615)] », notait-il, leur opposant le « défaut de style », la négativité, l'absence, la neutralisation de l'adjectif qui étaient devenus la marque de l'écriture moderne entendue comme désécriture du cliché. Gracq « recourt volontiers aux expressions toutes faites », il assemble « un continuum de mots soudés et égalisés par l'usure » [(1616)]. Or un langage « investi par les épithètes » « s'alourdit » de lieux communs, « s'empâte » [(1617)]. Suivait une excellente analyse de la prolifération des adjectifs dans *Un beau ténébreux* : « Tout y est lourd, s'y défait. Les épithètes fréquentes de "louche", "ténébreux", "inquiétant", ne font que désigner le recul de la sensibilité devant cet effondrement des formes au bénéfice de quelque chose d'indéterminé, d'un marécage dans lequel il faut se perdre pour le connaître [(1618)]. » Même si Blanchot reconnaissait que les descriptions et les adjectifs de Gracq produisaient un « monde de qualités, c'est-à-dire magique [(1619)] », ou encore merveilleux, le verdict était mêlé : « […] qui donne aux adjectifs plus qu'il ne faut, aux descriptions plus qu'il ne doit, s'accorde une chance de tomber dans le merveilleux et de décrire une de ces chambres auxquelles le lecteur s'intéresse, précisément parce qu'il peut entrer [(1620)]. » Dans le monde littéraire de la description, avançait Blanchot, il ne se passe rien, « tout est en place pour l'événement, les préludes s'ajoutent aux préludes, les préparatifs sont infinis », comme ce sera le cas dans *Le Rivage des Syrtes* ; aussi « l'intrigue, "l'action" est-elle généralement décevante ». Malgré les louanges, les réserves qu'inspirait à Blanchot le style descriptif ou même symboliste de Gracq étaient indiscutables, et il ne faisait pas de doute que leurs conceptions de la littérature étaient peu conciliables.

Le contentieux n'était pas réglé en 1960 dans « Pourquoi la littérature respire mal », quand Gracq raillait le « *Livre* en soi promis par Mallarmé », et rien n'indique qu'il l'ait été plus tard. Aussi est-il difficile de suivre Philippe Berthier, qui, prenant à la lettre la parenthèse de *En lisant en écrivant*, juge qu'elle « salue » tout simplement les « fort bonnes choses de

M. Blanchot » sur la « négativité creuse et essentielle de la littérature », et qui en conclut que Gracq ne tient plus rigueur à Blanchot de leur ancien désaccord sur l'adjectif [(1621)]. Cette querelle appartient sans doute au passé, mais elle résume une profonde divergence d'opinion sur la définition de la littérature, affirmative et qualitative pour Gracq, visant le neutre suivant Blanchot. Gracq, qui n'a rien oublié, prend Blanchot de haut dans une antiphrase, avec l'ironie de l'antimoderne.

Sa désinvolture se trouve confirmée par une dernière allusion à l'auteur du *Livre à venir* dans *Carnets du grand chemin* en 1992 : *l'art pour l'art* est devenu un tabou ; il est impossible à défendre aujourd'hui, rappelle Gracq. « Mais que "la littérature n'accepte jamais de devenir moyen", comme l'écrit un critique contemporain — Maurice Blanchot, je crois — aussitôt chacun d'en tomber d'accord [(1622)]. » L'allusion est d'autant plus insidieuse que, sans être sûr qu'il s'agisse d'une phrase de Blanchot — les éditeurs ne l'ont pas retrouvée chez lui —, Gracq l'associe quand même à un lieu commun d'époque.

Au début du « Surréalisme et la littérature contemporaine » en 1949, Gracq répondait de manière détournée aux admonestations de Blanchot contre l'adjectif. Sa conférence commence par une longue citation de Blanchot définissant le surréalisme de façon très large et se terminant ainsi : « […] le surréalisme est partout. C'est un fantôme, une brillante hantise littéraire. À son tour, métamorphose méritée, il est devenu surréel [(1623)]… » La citation, faite de chic, est empruntée à un article de Blanchot publié en 1945 dans *L'Arche*, « Réflexions sur le surréalisme », recueilli dans *La Part du feu* [(1624)]. Gracq y fut sûrement d'autant plus sensible qu'il s'agissait d'une mise au point provoquée par *La Poésie moderne et le Sacré* de Monnerot. Blanchot se démarquait en particulier de deux thèses centrales de Monnerot. Celui-ci, passé à droite, tenait d'une part l'engagement marxiste des surréalistes pour fortuit, tandis que Blanchot y voyait une étape significative des « engagements profonds que la littérature ne peut

s’empêcher de conclure dès qu’elle prend conscience de sa liberté la plus grande[(1625)] ». Monnerot concevait d’autre part l’« ailleurs » où résident la poésie et la « vraie vie » depuis Rimbaud comme un au-delà, une région soit spirituelle, soit temporelle, le surréel ou le sacré, le magique ou le merveilleux (plus immanent au réel que transcendant, suivant Breton), tandis que pour Blanchot, apôtre de « la fin de la littérature », cet ailleurs ne se trouve bien entendu nulle part, mais, de manière plus retorse, « signifie que l’existence n’est jamais là où elle est[(1626)] ». L’incompatibilité de leurs interprétations du surréalisme et de leurs conceptions de la littérature était complète : Blanchot opposait le neutre comme absolu littéraire au sacré poétique de Monnerot.

Or Gracq, après sa citation de Blanchot dont le contexte d’origine renvoyait donc à l’alternative moderne essentielle entre la poésie comme présence ou absence de l’être, comme sentiment du *oui* ou du *non*, comme appartenance ou séparation du langage et du monde, va jusqu’à reprendre Blanchot avant de rejoindre Monnerot. Blanchot disait que le surréalisme est « devenu surréel ». Gracq rétorque : « Mais un adjectif, on le sait, parce qu’il essaie de fixer une impression essentiellement fugitive, se défend mal contre la déformation particulière à chaque sensibilité, et il en résulte que ce mot de surréalisme en vient recouvrir communément par abus d’interprétation des significations bien différentes[(1627)]. » Le surréel de Monnerot et celui de Blanchot sont peu accordables, et l’observation de Gracq — ouverte par un « mais » qui ne devient adversatif que si l’on restitue tout le contexte non seulement de la citation, mais encore de l’article de Blanchot, de son différend avec Monnerot et Gracq, c’est-à-dire toute l’époque — fait opportunément dévier la question de l’abus de l’épithète « surréel » vers une discussion sur la nature de l’adjectif. L’adjectif « surréel » peut s’entendre différemment. Pourtant, appartenant à un lexique dogmatique défini par un et même par deux *Manifestes*, il n’est pas vraiment de ceux qui « essaient de fixer une impression essentiellement

fugitive », comme les adjectifs d'*Un beau ténébreux* critiqués par Blanchot. Aussi est-on amené à comprendre qu'une autre discussion se poursuit entre Gracq et Blanchot, portant sur l'adjectif en général et non seulement sur l'adjectif « surréel », autrement dit sur le sens de la littérature. Le choix de l'adjectif, dit Gracq, est celui de l'être comme présence, fût-elle fugitive, et de la contemplation du monde, choix avec lequel Mallarmé et Blanchot ont rompu, ou encore avec lequel Blanchot — c'est ce que Gracq suggérera plus tard, dans *En lisant en écrivant* — a prétendu que Mallarmé avait rompu : « Et voici maintenant ce pauvre Mallarmé sac au dos et promu clairon dans les troupes du progressisme métalinguistique [(1628)]. »

Contre la neutralisation poétique de Blanchot embrigadant Mallarmé, Gracq choisit donc l'assentiment de Monnerot, mais il prend aussi plaisir à mettre Blanchot en contradiction avec lui-même et, avant de citer Monnerot, à se réclamer de l'autorité de Blanchot pour définir le surréalisme contre lui comme sentiment du *oui* : « Ici, encore, il faut céder la parole à Maurice Blanchot. » Suit une autre longue citation du même article de 1945 de *L'Arche*, dont l'essentiel est ceci : « Aujourd'hui, ce qui nous frappe, c'est combien le surréalisme affirmait plus qu'il ne niait [(1629)]. » Gracq, non sans duplicité, fait soutenir par Blanchot la définition de la poésie de Monnerot. Mais c'est au prix d'un détournement de citation. Blanchot se contentait en effet de distinguer la seconde phase, plus engagée, du surréalisme, de sa phase nihiliste et dada initiale, et sa proposition n'était nullement superposable au *oui* émerveillé de Monnerot. Monnerot contre Blanchot, c'est Rimbaud contre Mallarmé, ou du moins un certain Rimbaud du *pressentiment* contre un certain Mallarmé du *résidu*, toujours le *oui* contre le *non*, le maintien d'une poésie de l'adjectif et de l'impression, du regard, contre la neutralisation de la littérature et la désacralisation du monde : « Dans la chasse au mot juste, les deux races : la race des oiseleurs et celle des traqueurs : Rimbaud et Mallarmé. Le pourcentage des seconds dans la réussite est toujours meilleur, leur

rendement peut-être incomparable — mais ils ne rapportent pas de gibier vivant[(1630)]. » Mais voilà encore un parti que Gracq ne saurait embrasser sans ambiguïté.

COURIR DERRIÈRE L'OMNIBUS

L'image cocasse, un peu grotesque, militaire ou boy-scout, de Mallarmé « sac au dos », éclaireur malgré lui du « progressisme métalinguistique » — Blanchot, Barthes, *Tel quel*, ainsi fichés en 1980 —, atteste l'hostilité persistante de Gracq envers les avant-gardes contemporaines. Il n'a pas craint depuis longtemps, dès le lendemain de la guerre, de revendiquer une place à part dans la littérature, étrangère au culte du progrès. Gracq a souvent répété combien avait été décisive pour lui la lecture, vers 1946 ou 1947, du *Déclin de l'Occident* d'Oswald Spengler[(1631)], « livre de formation[(1632)] » qui nourrit la thématique du déclin et de la décadence dans *Le Rivage des Syrtes*[(1633)], et qui inspire, dans ses essais critiques, la vision entropique de l'épuisement de toute *culture* en *civilisation*, y compris de la culture littéraire classique en civilisation technique. Non que Gracq ait dès lors adopté, comme Malraux dans son histoire de l'art[(1634)], le fond de la philosophie spenglérienne de l'histoire, à savoir l'idée que chaque culture se développe comme un individu à travers les phases successives de son destin, mais sa méfiance à l'égard du dogme moderne du progrès, en particulier dans les arts et la littérature, entra dès lors en résonance avec la pensée de Spengler.

En 1950, dans *La Littérature à l'estomac*, Gracq justifie le public bourgeois du XIX^e^ siècle et même des années 1920, soit jusqu'au surréalisme, qui revendiquait encore avec fierté son refus de la littérature contemporaine : « […] il ne "marchait" pas, il sauvait l'honneur et gardait au moins le courage de son incompréhension[(1635)]. » Proust décrivait les

ridicules du milieu Verdurin, obsédé par l'urgence d'« en être », de suivre toutes les modes les unes après les autres, sinon de les précéder, de Wagner aux Ballets russes, et de Manet à Picasso. Gracq sauve les amateurs qui savaient résister à la frénésie de la mode et se moque de la « crainte fabuleuse, mythologique d'être laissé sur le sable de l'histoire, de ne pas "avoir été de son époque" — comme on rate le dernier métro », avant de lancer ce trait dans une parenthèse : « (le grand cauchemar qui hante l'intellectuel de cette époque, Lautréamont l'a décrit : c'est celui de l'enfant qui *court derrière l'omnibus*)[(1636)] ». Telle est la fable qui résume la modernité aux yeux de Gracq : *courir derrière l'omnibus*. Elle caricature le mythe du progressisme littéraire concevant l'aventure des lettres comme une marche forcée.

Baudelaire, Péguy, Proust s'étaient prononcés contre le dogme du progrès appliqué aux arts et à la littérature. Les indices sont nombreux qui rattachent Gracq à leur tradition. Tout cela ne peut pourtant pas aller sans tension chez un adepte de Breton. Dénonçant la tendance des avant-gardes à s'institutionnaliser, il s'en prend en 1950 à la vogue existentialiste comme dernier stade de l'académisme moderne, plus tard au « progressisme métalinguistique » des années 1960, faisant de « la linguistique un Sésame de la création romanesque »[(1637)] et donnant lieu à une littérature « grise » de « magisters » et d'« inquisiteurs »[(1638)]. Mais le surréalisme, bien qu'il ait viré à la vulgate, lui reste cher, et il ne tire pas toutes les conséquences du fait que celui-ci a été historiquement l'un des premiers avant-gardismes à se muer en convention. En principe, il récuse opiniâtrement tout schéma progressiste ou modèle linéaire dans l'explication littéraire ; mais il perpétue en pratique, volontairement ou non, ce modèle pour parler du surréalisme. Dans son essai sur *André Breton* de 1948, après avoir présenté l'entreprise de Breton conformément à l'idée reçue de la recherche de la nouveauté — non sans précautions d'ailleurs : « Un type d'artiste assez nouveau pourrait bien ainsi devant nous prendre naissance avec lui[(1639)] »

(« assez nouveau », « pourrait bien » : les modalisations de prudence s'accumulent quand même) —, Gracq reprend aussitôt ses distances dans un long paragraphe digressif et conteste tout récit canonique ramenant l'histoire littéraire à une randonnée allant de dépassement en dépassement. Il en souligne l'aberration : « On considérera assez indifféremment, et sans causer d'étonnement majeur, que Baudelaire — par exemple — trouve place dans la queue du "romantisme" aussi bien que parmi les chefs de file du "symbolisme" [(1640)]. »

Gracq est moins gêné par l'arbitraire des classifications de l'histoire littéraire qu'irrité, comme Baudelaire en son temps, par l'abondance des métaphores militaires — « chef de file », « clairon » — qui s'imposent comme naturellement pour penser le mouvement de la littérature. Il résiste à la mobilisation de la littérature qui fait que « le même Baudelaire, plus curieusement encore, a pu nous être représenté récemment dans un hebdomadaire comme le chef de file des poètes du prolétariat [(1641)] ». Une telle incise rend manifeste l'arrière-pensée politique de son agacement. Comme Baudelaire encore, ou comme Proust et Péguy, Gracq refuse de ranger l'écrivain « d'un métal tant soit peu riche », ou l'« étoile de première grandeur », dans le mouvement littéraire des groupes et des écoles ; il plaide pour la « résistance historique de toute individualité forte à la gravitation » [(1642)].

Mais cette longue digression révèle surtout sa double allégeance. Après avoir expliqué et excusé la mission exceptionnelle que Breton s'est arrogée comme pape du surréalisme, elle témoigne de sa résistance farouche à la vision courante de l'histoire au milieu du XX^{e} siècle, vision futuriste que Breton et le surréalisme n'ont pas peu contribué à renforcer entre les deux guerres.

Gracq se sépare aussi bien du surréalisme que de l'existentialisme sur le point essentiel du sens que ces mouvements donnent à l'histoire littéraire, mais il lui est manifestement plus facile de charger Sartre que Breton. Dans

La Littérature à l'estomac, dénonçant les médias qui, remplaçant une bourgeoisie sûre de ses valeurs, forment désormais l'instance de validation de la littérature (« l'écrivain moderne est devenu une *figure de l'actualité*[(1643)] ») et exigent d'elle une *« garantie d'origine »* populaire (« enfin — et sérieusement cette fois — Caliban parle[(1644)] »), l'existentialisme est apparemment seul visé. Toutefois, Gracq en arrive vite non seulement à déclarer sa préférence pour une époque antérieure au surréalisme, où l'on avait le « courage de son incompréhension », mais, plus paradoxalement encore, à défendre les hiérarchies qui en résultaient : « Quiconque parlait de littérature en parlait plus ou moins en connaissance de cause […]. L'estimation qui se faisait au jour le jour de la littérature du moment offrait un minimum de garanties, tout au moins en ce que cette estimation avait de positif : il y avait des méconnus, des "poètes maudits" — mais au total les noms que le public du XIX^e^ siècle a tenus pour vraiment grands le sont restés pour nous dans l'ensemble ; il ne nous a pas tellement légué de gloires usurpées, pas de méprises tellement voyantes[(1645)]. »

Le raisonnement reste circonspect, ponctué qu'il est de « tout au moins » et de « au total » ; la légitimité de la tradition reçue n'est pas moins défendue sans ambages. « Qui n'a pas vécu dans l'entre-deux-guerres n'a pas connu la douceur de vivre[(1646)] », dira plus tard Gracq en adaptant le mot élégiaque de Talleyrand sur la fin de l'Ancien Régime. Son hostilité envers la vie littéraire de l'après-guerre, perçue comme un système — la presse et les prix — où la réputation des écrivains est faite par des gens qui manquent de culture et ne lisent pas, le conduit à une vue partiale d'« il y a quelques décades[(1647)] ». Le *Contre Sainte-Beuve* de Proust était encore inconnu en 1950, mais le premier des critiques était identifié depuis des décennies à certains errements du canon littéraire bourgeois du XIX^e^ siècle, préférant non seulement Béranger à Baudelaire — ce que Gracq juge une méprise exceptionnelle —, mais aussi Feydeau à Flaubert, Mme de Gasparin et Töpffer à Stendhal. On « lit depuis quelque cent ans et admire

Feuillet, non Flaubert ; Gustave Droz, non pas Bloy ; Jean Aicard, non Charles Cros ; Madame de Noailles plutôt que Mallarmé et Guy de Pourtalès plutôt que Marcel Jouhandeau », regrettait Paulhan dans *Les Fleurs de Tarbes* [(1648)]. Rien de tel chez Gracq. Il se peut que le temps fût venu de réviser le procès de Sainte-Beuve en dépit de Proust, mais non pas au point, comme Gracq, d'estimer sans appel les jugements critiques du XIX^e^ siècle.

Gracq situe au tournant des XIX^e^ et XX^e^ siècles le changement « qui sépare aujourd'hui la figure du "grand écrivain" moderne de l'apparence qu'elle pouvait prendre encore il y a cinquante ans [(1649)] ». Ce changement, c'est un « appel d'air » médiatique par lequel, « à partir d'un certain degré de succès initial, l'écrivain moderne se sen[t] comme malgré lui happé par la "dimension du grand homme" [(1650)] ». L'usage répété de l'épithète « moderne », qualifiant l'écrivain saisi par le rythme dévorant de l'actualité, souligne par contraste la rébellion de l'auteur de *La Littérature à l'estomac*.

Le monde moderne a perverti la temporalité propre à la littérature ; il a transformé le mouvement des lettres en course d'obstacles. « La bousculade accélérée des modes et des credos esthétiques qui se remplacent fait sans doute que chaque artiste ne dispose plus, pour s'affirmer dans sa liberté neuve, que d'un laps de temps très court, un *créneau* temporel […] resserré [(1651)]. » Telle est encore l'obsession de Gracq en 1974. Fidèle pourtant à lui-même et à Breton, il est conduit à une appréciation embarrassée et contradictoire d'un mouvement dont le rôle fut historiquement déterminant dans la fusion de la littérature et de la modernité. Gracq reconnaîtra tardivement que l'absence de netteté, la nature « par essence floue et fluctuante » de ses rapports avec le surréalisme incitent le plus souvent les commentateurs de son œuvre « à manifester de l'embarras, sinon de l'humeur » [(1652)]. Il se justifiera en faisant valoir que

« [c]e fut, entre le surréalisme et [lui], une histoire d'amour[(1653)] », avec l'éblouissement puis la désillusion qui suivent tout coup de foudre.

Ainsi semble-t-il parfois accepter la logique avant-gardiste ou futuriste du surréalisme, logique dans laquelle les précurseurs tiennent une place éminente, comme au début du premier *Manifeste*. Il mentionne Rimbaud, « qu'ils [les surréalistes] ont reconnu aussi comme un précurseur[(1654)] ». La prudence de la formulation est cependant remarquable — « qu'ils ont reconnu » —, sans que Gracq lui-même se prononce si peu que ce soit en son nom.

Plus loin, encore dans « Le surréalisme et la littérature contemporaine », il évoque apparemment sans recul la reconnaissance publique dont le surréalisme jouit désormais : « Cette espèce de canonisation, que le tournant de la dernière guerre a soulignée d'une façon ironique, le surréalisme ne l'a pas cherchée, mais elle était inscrite dans les choses : elle signifie seulement que la masse du public, ou tout au moins une large fraction, a rattrapé à la fin son retard sur un mouvement précurseur, et qu'elle admet maintenant comme allant de soi des points de vue qui la faisaient sourire il y a vingt-cinq ans[(1655)]. » Voilà une des rares occasions où Gracq paraît admettre le mécanisme cumulatif du progrès littéraire inspiré par un « mouvement précurseur ». Sur le coup rien n'a eu lieu : « […] je me rappelle encore Breton me faisant part il y a dix ans de son effarement à constater qu'au lendemain de la publication des *Champs magnétiques*, le premier recueil de textes automatiques, les gens continuaient à publier comme si de rien n'était des poèmes, des romans. La foudre était tombée, et ils ne s'en étaient pas aperçus[(1656)]. » Mais, après 1945, le surréalisme est intégré au canon, comme par une ironie de l'histoire, puisque ce progrès n'est pas littéraire, mais sociologique et médiatique, qu'il passe par une vulgarisation et intervient trop tard, à un moment où Breton représente « quelque chose comme le patriarche de la

poésie française » et où, peut-être, comme le prétend Sartre dans *Qu'est-ce que la littérature ?*, « le surréalisme n'a plus rien à nous dire » [(1657)].

Le figement dérisoire du surréalisme par la « bonne volonté désarmante » qui préside désormais à sa diffusion, comme un article de Paris exportable à l'étranger par les services culturels d'une ambassade, n'étant pas de nature à contredire l'affirmation de Sartre, Gracq, toujours contraint par sa double allégeance antimoderne et surréaliste, en est réduit à soutenir qu'« il y a en effet une chose sur laquelle il n'est plus possible après le surréalisme de revenir [(1658)] », proposition où importe moins la nature de la chose — en l'occurrence, d'avoir fait de la vie, de toute la vie, l'enjeu de la littérature — que l'idée même d'une rupture irréversible. Cette fois, pour défendre Breton contre Sartre, Gracq, sans restriction mentale ni clause de style, reprend à son compte la notion de progrès. Cela est tout de suite confirmé par sa condamnation du lettrisme : « Je vois pour ma part dans de tels efforts, abstraction faite du plus ou moins de réussite qui les marque, des tentatives non pas neuves, mais très exactement rétrogrades, qui enjambent en arrière tout le développement graduel du surréalisme [(1659)]. » Gracq qualifie telle ou telle entreprise de « très exactement rétrograde » au nom du « développement graduel » des lettres, au sens d'un retour à Dada comme à la phase négative qui a préludé au surréalisme, entendu comme une affirmation ontologique : « […] le surréalisme, même s'il apparaît en ce moment anachronique, même si les faits apparents lui donnent tort, même s'il soulève cette espèce de dérision amère qu'on voyait grimacer au bord des routes en 1940, n'en représente pas moins l'affirmation plus que jamais nécessaire, la réserve inentamée d'un formidable optimisme [(1660)]. » Contre Sartre, Gracq revient, comme par une pétition de principe, à la définition du surréalisme comme un « acte de foi sans retour dans la puissance inconditionnée de l'esprit [(1661)] ». Même s'il résiste au basculement de la culture en civilisation que le surréalisme a

accéléré et qui fait qu'il ne peut justifier la suite du surréalisme, le surréalisme a bien été à ses yeux un tournant nécessaire de l'histoire.

À propos du siècle qu'il vénère le plus, le XIXe, dont le surréalisme n'est jamais que l'appendice au XXe, Gracq paraît encore plus près de céder au progressisme littéraire, toujours avec les mêmes clauses de style : « Certes, il n'y a pas de raison de croire au "progrès" en matière d'art. […] Seulement voici : dans la longue histoire de la création esthétique s'insère une période à laquelle presque aucune autre n'est comparable », admet-il dans *En lisant en écrivant* [(1662)]. Les années 1800-1880 ont constitué le sommet de la littérature française, surtout pour la poésie, qui s'élève de cime en cime suivant « un mode de transmission cumulatif où le capital reçu en hoirie semble chaque fois aux mains du légataire avoir fait exemplairement boule de neige [(1663)] ». Pendant la seconde moitié du XIXe siècle, de Hugo et Baudelaire à Mallarmé, Rimbaud et Lautréamont, « par extraordinaire, l'évolution de la poésie a pu donner le sentiment d'un "progrès" », et le surréalisme a été « marqué par cette marche en avant saccadée et chaque fois conquérante : il a extrapolé à partir de cette conquête progressive » [(1664)]. Mais c'est là pour Gracq un « fait plutôt exceptionnel en littérature », non confirmé par la suite du XXe siècle, durant lequel les changements ne sont plus des progrès et la notion d'« avant-garde », dévaluée, vit sur sa réputation.

Et Gracq reprend vite ce qu'il vient de concéder. Certes, la littérature française du XIXe siècle, de la poésie de Hugo au surréalisme surtout, n'a cessé de progresser, mais ce progrès même s'inscrit dans un plus vaste mouvement de suffocation, dans un cycle pluriséculaire de réflexivité littéraire, de « poésie de la poésie » ou de « progressisme métalinguistique » épuisant. La littérature avance pour ainsi dire à la fois en avant et en arrière, et elle avance de moins en moins en avant et de plus en plus en arrière, car — toujours l'entropie — « la part de remise en ordre du passé va grandissant aux dépens de l'apport original ». L'énergie créatrice doit se

consacrer de plus en plus à la gestion du passé. Ainsi le surréalisme, comme point d'équilibre, a été aussi important par ses révisions du canon poétique ancien que par ses œuvres propres, « [c]omme si, dans le déclin graduel des pouvoirs créateurs d'une civilisation, un principe d'entropie était à l'œuvre[(1665)] ». La disproportion s'est accentuée ensuite. La « poésie […] se change en critique de la poésie » chez Michaux ou Queneau[(1666)], et, aujourd'hui, l'œuvre du passé survit « pour les besoins de l'"idéologie dominante" ou de la technique littéraire de jour[(1667)] ». Quand Gracq semble admettre un progrès littéraire, du XIX^e^ siècle au surréalisme, c'est donc pour le réinscrire dans un plus long cycle de dépérissement.

Comme Thibaudet, Gracq est par exemple de ceux qui ne comptent pas pour rien dans l'asphyxie de la littérature contemporaine la rupture du surréalisme avec la culture classique : « […] le groupe surréaliste, né après 1920, est sans doute la première école en France dont la grande majorité des poètes n'aient jamais appris un mot de latin[(1668)]. » Il s'ensuit que « la culture moderne de l'écrivain […] ne se nourrit plus, au sens très précis qui est celui de Spengler, que d'œuvres non de *culture*, mais de *civilisation* — œuvres de l'esprit plutôt que de l'âme — œuvres de construction plutôt que d'expression spontanée ». Après la génération surréaliste, on serait passé au stade *technique* de la littérature, et le Nouveau Roman (ou l'Oulipo), pleine incarnation de ce stade, s'il a « gagné, si l'on veut, en exigence sur le choix de ses moyens, en lucidité sur les conditions de sa cohérence », accélère « la prescience confuse d'un certain principe d'*entropie*, où sa vigueur doit progressivement s'exténuer »[(1669)].

À propos de l'inquiétude entropique durable de Gracq, sans doute faut-il rappeler qu'elle rencontre une thèse centrale du Collège de Sociologie et en particulier de Caillois. Dans *Le Mythe et l'Homme*, de 1938, auquel Monnerot restera fidèle dans *La Poésie et le Sacré*, Caillois interprète le mimétisme animal dans les termes de la thermodynamique, comme un étiolement des distinctions vitales ou une insuffisance d'énergie pour

maintenir les différences et les hiérarchies : « De fait, on touche ici à cette loi fondamentale de l'univers que le principe de Carnot notamment met en vive lumière : *le monde tend vers l'uniformité*[(1670)] », proposition que Caillois reproduit dans *L'Homme et le Sacré* en un sens plus général et dans laquelle il voit la caractéristique du monde moderne : « L'existence sociale dans son ensemble glisse vers l'uniformité[(1671)]. » Appliqué à la société, ce constat pessimiste donne lieu à une anxiété antimoderne typique depuis Chateaubriand et Tocqueville, jusqu'à Claude Lévi-Strauss — « Plutôt qu'anthropologie, il faudrait écrire "entropologie" » — au retour de *Tristes Tropiques*[(1672)], suscitée par l'égalitarisme démocratique et l'abolition des différences hiérarchiques[(1673)], ambiguïté dont Caillois se libérera après 1940, mais non Monnerot, toujours fidèle aux visions d'une apocalypse entropique nourries dans les années 1930. « En réaction contre ce fatalisme, écrit Denis Hollier, le Collège se constitue en condensateur d'énergies[(1674)] », cherche à propager des effets d'entropie négative ou inverse, de dissymétrie, par l'activisme sociologique, à restaurer la distinction du spirituel et du temporel par une mystique à la Péguy, toutes missions que Monnerot assigne semblablement à la poésie surréaliste.

Gracq, s'il ne renie jamais ni le lexique de l'entropie ni la référence à Spengler, les cantonne toutefois à leur application littéraire sans en tirer de considérations sociales ni politiques[(1675)]. À la différence de Monnerot et du premier Caillois, loin de lui d'ailleurs l'idée de se désolidariser des tendances à la réflexivité entropique qu'il repère chez ses contemporains ; loin de lui le projet d'un activisme social ou même littéraire, d'une réaction anentropique : « Ce que j'écris ici ne doit être pris à aucun titre pour un désaveu de mon époque : je penche moi aussi — je m'en aperçois sans cesse au choix de mes lectures — du côté où elle penche[(1676)]. »

Gracq est encore un de ces écrivains modernes en délicatesse avec le monde moderne. Même s'il se laisse parfois aller, en réponse à Sartre, à l'apologie du surréalisme comme avant-garde, c'est en termes plus baudelairiens que progressistes qu'il le décrit ordinairement, non comme une conscience historique ou messianique du futur, mais comme une exigence de fidélité au présent en tant que présent, condition pour qu'une œuvre d'art soit digne de l'éternité, ou du moins devienne classique. Il refuse toute interprétation dogmatique du surréalisme « à la remorque d'un manifeste littéraire [(1677)] », car c'est par l'invention des « totems inavoués d'une époque [(1678)] » que le surréalisme a été « essentiel ». Gracq — signe de son ambivalence — ne peut pourtant pas s'empêcher d'ajouter à l'adjectif « essentiel » le complément « pour l'avenir » [(1679)], même s'il décrit par ailleurs cet avenir comme le temps de la vulgarisation.

« C'est par la racine qu'il [le surréalisme] a attaqué la littérature moderne, c'est par là qu'il s'est révélé un détecteur incomparable des tendances du subconscient de son époque [(1680)]. » Le surréalisme est donc essentiel — laissons de côté « pour l'avenir » — par la « qualité essentielle de présent » de ce qu'il représente, suivant l'expression de Baudelaire dans *Le Peintre de la vie moderne* [(1681)]. Comme le précise Gracq, cette fois sans plus se soucier de l'avenir : « C'est le surréalisme qui nous a dit *le temps qu'il faisait* à notre époque, je veux dire la configuration des nuages plus ou moins orageux qui s'assemblait en nous tous [(1682)]. » La valeur du surréalisme tient à la manière dont il a compris son temps. « Le surréalisme est à la portée, est branché sur la longueur d'onde du subconscient collectif de notre temps [(1683)] » : la formule pourrait servir de définition à ce quelque chose que Baudelaire appelait « modernité », faute d'un meilleur mot pour exprimer ce que la mode « peut contenir de poétique dans l'historique [(1684)] », ou d'éternel dans l'éphémère.

La vraie défense du surréalisme que Gracq oppose au réquisitoire de Sartre dans *Qu'est-ce que la littérature ?* est baudelairienne. « Le surréalisme n'a plus rien à nous dire », tranchait méchamment Sartre : toute la seconde partie de la conférence de 1949 sur « Le surréalisme et la littérature contemporaine » tourne autour de ce verdict, après que la première a eu pour foyers Blanchot et Monnerot, le *non* et le *oui* poétiques. Or Sartre, comme Gracq le dira plus tard, représente lui aussi « *le sentiment du non* — un non inscrit dans l'affectivité profonde plus encore sans doute que dans le système d'idées, un *non* à demi viscéral [(1685)] », le *non* de *La Nausée*. Gracq, qui s'oppose à Sartre comme à Blanchot, à la nausée comme au neutre, n'a d'autre recours que de se tourner de nouveau vers Monnerot pour poursuivre sa réfutation : « "Le surréalisme, dit Jules Monnerot, est la poésie de notre époque" et il ajoute "et il est sa différence même" [(1686)]. »

La formulation de Monnerot, en conclusion de *La Poésie moderne et le Sacré*, n'était pas tout à fait celle-là. « Ce qui nous attire vers cette poésie [(1687)] », disait-il du surréalisme, ce n'est pas une esthétique séparée, isolée dans un genre littéraire, mais, débordant la littérature, sa correspondance avec la « subjectivité d'une époque [(1688)] », celle des guerres et de la mort : « Elle est témoignage de, pour, vers l'existence [(1689)]. » Caractérisée par l'absence de formes, cette poésie sort de la poésie pour « promettre à la poésie la *possibilité* de continuer, de ne pas mourir, d'être ». Toujours l'affirmation, la présence de l'être, le *oui*, fût-ce un *oui, quand même* : « À la limite il n'y a pas de poésie surréaliste. Le surréalisme est une tendance de toute la poésie moderne et sa différence même [(1690)]. »

Cette simple formule de Monnerot, à l'avant-dernière page de *La Poésie moderne et le Sacré*, résume l'argument baudelairien de Gracq contre Sartre dans la seconde moitié du « Surréalisme et la littérature contemporaine », comme la phrase de Monnerot sur le « sentiment du *oui* » avait été opposée

à Blanchot dans la première partie de la conférence. Il peut s'être passé, comme l'écrit Gracq, « bien des choses depuis 1925 : Hitler et la bombe atomique, Hiroshima et Buchenwald [(1691)] », le surréalisme est racheté pour avoir dit *oui* à son temps. (Le chiasme de Gracq, « Hitler et la bombe atomique, Hiroshima et Buchenwald », ne se serait sans doute pas glissé sous la plume de Blanchot ni de Sartre en 1949, pas plus que le choix de Buchenwald au lieu d'Auschwitz, comme s'il s'agissait de renvoyer dos à dos, à la manière de Céline, la Shoah et Hiroshima. Entre l'antimoderne et le réactionnaire, Gracq et Monnerot, la complicité peut faire parfois trébucher.)

Le retour, par-delà le surréalisme et afin de le défendre contre lui-même, à une modernité baudelairienne mettant l'accent sur le présent plutôt que sur le futur, devait conduire Gracq à défendre de plus en plus la littérature moderne au sens non seulement de la représentation du présent, mais même de l'inactuel ou de l'intempestif comme résistance au progrès. Cette intention devient manifeste dans la conférence de 1960, « Pourquoi la littérature respire mal », au moment où le Nouveau Roman et non plus l'existentialisme domine le monde des lettres, conférence où il est difficile de ne pas lire un plaidoyer *pro domo*. Gracq s'en prend au travers critique qui consiste à raconter l'histoire de la littérature comme une série de conquêtes — Baudelaire, Mallarmé, Rimbaud, Jarry et le surréalisme en poésie, ou Proust, Joyce et Kafka dans le roman. Les critiques de progrès portent des œillères qui les empêchent de voir ailleurs qu'en avant : « Si ouverts que le critique essaie de tenir ses yeux, ils ne balaient jamais tout le champ du possible : ils sont orientés ; comme ces politiciens qui savent d'avance de quel côté l'histoire penche, ils savent, à défaut de la faire, de quel côté la littérature a le devoir d'aller. La critique moderne intelligente, par exemple, est ce que j'appellerais une critique de gaillard avant : elle a l'œil d'avance braqué sur les nouveaux mondes [(1692)]. »

Comme l'analogie politique l'atteste, c'est à l'idéologie politico-littéraire du progrès que Gracq s'en prend une fois de plus, sous prétexte qu'elle favorise l'obscurantisme : le Nouveau Roman, d'où l'homme est absent, « c'est précisément une découverte que la critique moderne était préparée à faire *maintenant*, c'est, si je puis dire, une découverte dans la ligne, une découverte prévisible, ce qui ne va pas sans du même coup nous la rendre un peu suspecte [(1693)] ». Gracq proteste contre une conception du progrès littéraire faisant méconnaître la nouveauté qui n'entre pas dans le rang : « La littérature n'est pas toujours, n'est pas obligatoirement une croisière de conquistadors, ou du moins elle n'en a pas toujours l'arrogance très affichée [(1694)] », complainte où se multiplient les images illustrant la confusion du littéraire et du militaire.

Loin pourtant de rejeter le critère de la nouveauté, Gracq en propose une autre définition plus exigeante ou retorse. Il fait observer qu'« une œuvre réellement nouvelle est nouvelle non seulement par rapport aux œuvres précédentes, mais aussi par rapport à la perspective de recherche que les œuvres précédentes dessinaient aux yeux de la critique, ou plutôt semblaient dessiner [(1695)] ». L'œuvre réellement nouvelle n'apporte pas une nouvelle réponse à une question connue, mais pose une question inconnue. La mode rend la critique étroite d'esprit, la prépare à accueillir Robbe-Grillet. De quelle « réelle nouveauté » inattendue parle cependant Gracq ? La question se pose d'autant plus vivement qu'il poursuit en ces termes : « C'est même pourquoi, en littérature, une œuvre neuve peut être, au sens précis du mot, réactionnaire. » Il arrive ainsi qu'une œuvre réactionnaire soit une œuvre neuve : on songe à la spirale, chère à Vico, Michelet et Barthes, figure même de l'antimoderne, qui ramène à l'occasion l'ancien à la place du nouveau.

L'argument est coutumier des antimodernes. Il rappelle la manière dont Jacques Rivière prenait la défense de Proust, après que le prix Goncourt des *Jeunes filles en fleurs* en 1919 eut réuni contre lui les partisans de l'« art

révolutionnaire », tous ceux qui « s'imaginent que la hardiesse est toujours de même sens », qu'« il n'y a d'initiative qu'*en avant*, que l'inventeur est toujours celui qui va plus loin que les autres », bref, tous ceux qui « se représentent l'innovation littéraire comme une émancipation » [(1696)]. Rivière note que « [l]'un d'eux, non sans candeur, a traité Proust d'écrivain "réactionnaire" », et l'épithète appelle de sa part un commentaire ironique : « Et comment eût-il compris qu'en littérature il peut y avoir des révolutions *en arrière*, des révolutions qui consistent à faire moins gros, moins grand, moins libre, moins pathétique, moins "génial" qu'on a fait jusque-là ? Comment eût-il compris que c'est d'une révolution de ce genre que nous avons aujourd'hui avant tout besoin, et que cette révolution, le "réactionnaire" Proust vient justement en donner le signal [(1697)]. » Au lendemain de la guerre, Rivière cherchait des alliés, comme Benda ou Proust, pour réaffirmer, contre l'Action française et le Parti de l'intelligence, les prérogatives de la *NRF* sur le « classicisme moderne ».

Une œuvre nouvelle peut être réactionnaire « au sens précis du mot », avance Gracq en 1960, c'est-à-dire au sens contraire de progressiste, révolutionnaire ou avancée. Comment comprendre la coordination de ces deux adjectifs, « œuvre neuve et réactionnaire », sinon au sens d'antimoderne, comme les exemples le confirment. Rivière parlait de Proust. Gracq, régressant encore, pense à Stendhal : « L'œuvre de Stendhal, au milieu du romantisme, reste invisible non à cause de ses qualités alors sans emploi, comme on le dit souvent, mais plutôt parce qu'elle renvoie, de façon agressive, à l'idéologie du Directoire [(1698)]. » L'allusion reste énigmatique, mais elle sera amplement développée dans *En lisant en écrivant*, où Stendhal est très présent. Décalée dans son temps, inactuelle, « comme s'il avait été accordé à Laclos ou à Diderot […] de raconter la Restauration [(1699)] », inaperçue sous un « habillage d'archaïsme [(1700)] », l'œuvre de Stendhal sera lue plus tard : dans les *Essais de psychologie contemporaine*, c'était la seule œuvre non contemporaine à laquelle Bourget

reconnaissait une influence sur la génération de 1870. « Stendhal : écrivain du dix-huitième siècle publiant au temps de Louis-Philippe — Claudel, projeté directement du siècle d'Innocent III dans la Troisième République d'Émile Combes — Barbey d'Aurevilly, chouan du Second Empire — de tels décalages signalent presque toujours une situation prometteuse d'originalité, parce que permettant à la fois la participation et le recul [(1701)]. » À cette courte et éloquente liste des grands écrivains inactuels, Gracq ajoute encore Chateaubriand, « à cheval sur une charnière historique », Gobineau et Lautréamont. « *Le Rouge et le Noir* a été, beaucoup plus que le surréalisme, ma grande percée à travers le convenu », dit-il ailleurs, rappelant sa première lecture du roman vers l'âge de quatorze ans, avant qu'il ne le délaisse longtemps pour y revenir à l'âge mûr [(1702)].

Pour une œuvre littéraire, réactionnaire « au sens précis du mot » veut donc dire décalée historiquement et politiquement, entre deux siècles, deux esthétiques, « permettant à la fois la participation et le recul », donc ambivalente et intempestive, comme Proust appelait Stendhal « un grand écrivain sans le savoir [(1703)] ». Gracq déteste le procès de célébration et d'autocélébration du grand écrivain qu'il fait remonter au milieu du XIX^e^ siècle, vers 1830 ou 1840, à un moment où, dit-il, les grands écrivains n'ont plus été « reconnus sur-le-champ [(1704)] ». À partir de 1870, les artistes se sont réconfortés dans le mythe de l'avant-garde, mais Stendhal et Baudelaire n'ont pas choisi ce recours, ni — sauf Breton — aucun des écrivains préférés de Gracq. Celui-ci revient à la modernité du « romanticisme », laissant de côté « cet aspect rituel fatigant, un peu mécanique, de *révolution permanente*, qu[e la littérature] a pris en apparence depuis quelques décades » [(1705)]. Rejetant ce modèle révolutionnaire, cernant, toujours en termes militaires, le malentendu du moment — Stendhal après 1789 et 1793, Baudelaire après 1848, Gracq après 1945 — où « les trompettes sonnent encore la charge quand les troupes en sont déjà à l'extinction des feux », voici qu'on retrouve sous sa

plume à peu près le mot de Proust sur Stendhal : « Il faut beaucoup pardonner aux écrivains, parce qu'ils ne savent pas toujours ce qu'ils font[(1706)]. »

Une « œuvre neuve et réactionnaire », pour Gracq comme pour Proust, c'est l'œuvre d'un « grand écrivain sans le savoir » ou qui « ne sait pas toujours ce qu'il fait ». Grâce à cette innocence providentielle qui lui permet d'échapper à la malédiction de *Monsieur Teste*, c'est une œuvre qui échappe à la loi de l'entropie dans une société et une littérature épuisées par leur conscience d'elles-mêmes. « La notion même de *travail* est en train de pourrir », observe Gracq dans *Lettrines*. Dans un monde ancien où tout est déjà travaillé, « le travail ne s'attaque presque plus nulle part à la nature brute, mais uniquement au travail humain précédent[(1707)] », il met de l'ordre dans l'histoire au lieu d'affronter le monde. C'est le spectacle de la destruction des anciennes villas de La Baule, remplacées par des immeubles en béton, qui lui inspire cette réflexion. De même, la littérature travaille la littérature, au lieu de contempler le monde, d'y acquiescer.

Tel est le grief fondamental de Gracq contre la littérature depuis le surréalisme : « Une espèce de loi de la conservation de l'énergie se fait jour : à mesure que l'intensité de l'éclairage critique augmente, la *masse* de l'œuvre semble s'ingénier à diminuer. Et elle en vient (c'est le cas du nouveau roman), consciente de sa non-résistance, à se présenter d'elle-même préparée déjà, mise en forme pour la dissection critique : *prédigérée*[(1708)]. » Au-delà du Nouveau Roman, Gracq réprouve le « progressisme métalinguistique » comme symptôme de la deuxième loi de la thermodynamique. « La littérature de cette fin de siècle commence à ressembler furieusement aux armées de campagne modernes, dévorées de plus en plus par leur encombrant appareil *logistique*. » L'intendance, Le Train et les services auxiliaires grossissent démesurément au détriment des unités combattantes : « D'écrivains de première ligne — d'écrivains qui tout bonnement écrivent — point, ou si peu[(1709)]. »

Résistant à l'entropie croissante, l'« œuvre neuve et réactionnaire » dit *oui*. En 1960, c'est Claudel, peu aimé en 1948 dans *André Breton*, mais à présent intégré à la grande lignée de la poésie française de rupture — Baudelaire, Mallarmé, Rimbaud, Lautréamont, Claudel et le surréalisme —, et « le plus parfait exemple qu'on puisse donner de dépaysement total d'un écrivain dans son siècle [(1710)] », que Gracq oppose à Sartre, Blanchot et Robbe-Grillet. Toujours selon Monnerot — étonnante fidélité quinze ans après la parution de *La Poésie moderne et le Sacré* —, Claudel incarne, dit Gracq, ce « que j'appellerai — le mot n'est pas de moi, mais je n'en vois pas de meilleur — *le sentiment du oui*… Un *oui* global, sans réticence, un *oui* presque vorace à la création prise dans sa totalité [(1711)] ». En face de Sartre qui incarne le *non*, Claudel est imprégné de ce sentiment du *oui* « porté au sommet d'un instant que traversent frissons, battement d'ailes [(1712)] » ; Claudel redonne de l'énergie à la littérature.

Devant le « dépérissement lent et continu de la poésie » compris comme un « retrait généralisé d'assentiment à la condition faite à l'homme et au monde », pas de poésie sans « le sentiment de la merveille » [(1713)]. Un *oui*, mais — dernier trait antimoderne de Gracq — un *oui* qui n'est pas optimiste, le *oui* de l'énergie du désespoir, car « on peut très bien considérer ce monde comme une merveille irremplaçable, et être tranquillement dénué d'espoir [(1714)] ».

Gracq est un moderne au sens de Stendhal, de Baudelaire ou de Proust, c'est-à-dire au sens où les deux épithètes « réactionnaire » et « nouveau » ne sont pas incompatibles, au sens de la « représentation du présent », de l'*amor fati* de Nietzsche dans *Ecce Homo* auquel il lui arrive de faire référence [(1715)], de l'« adhésion allègre à la nécessité [(1716)] ». Sans amertume ni ressentiment, c'est « ce que Jules Monnerot », toujours cité avec approbation par Gracq dans un entretien des années 1980, « appelle la *clairvoyance pathétique* » [(1717)] ; c'est ce que Gracq nomme de son côté la

« confiance *quand même* [(1718)] ». Ignorant « l'écrasante force de dissuasion de la littérature déjà écrite », dit-il à propos de Paulhan, victime de l'entropie, il faut « écrire comme on se jette à l'eau, en faisant un acte de confiance » [(1719)].

Chapitre VII

ROLAND BARTHES EN SAINT POLYCARPE

Roland Barthes a été un allié fidèle des mouvements littéraires et politiques que nous avons l'habitude d'identifier comme les avant-gardes des années 1950, 1960 et 1970 : le Théâtre national populaire, le Nouveau Roman, *Tel quel*, représentés par trois noms, Jean Vilar, Alain Robbe-Grillet, Philippe Sollers. Pourtant, son dernier cours au Collège de France de 1978 à 1980, *La Préparation du roman*, révèle un autre Barthes, typiquement antimoderne. La découverte peut étonner, mais elle permet surtout de vérifier une dernière fois que la modernité, depuis Baudelaire, est faite d'antimodernes.

En relisant Barthes à rebours depuis son dernier cours, le fil antimoderne, souvent dissimulé sous une rhétorique radicale, redevient apparent tout au long de son œuvre. L'un de ses premiers articles proposait une méditation sur — c'est-à-dire pour — les classiques ; ses textes des années 1950 fourmillaient de propositions sur — c'est-à-dire contre — les avant-gardes. Réflexion faite, l'antimodernisme de Barthes n'a rien de nouveau ni d'inattendu ; Barthes a toujours été un antimoderne, comme tous les vrais modernes.

Le dernier cours réserve une seconde surprise : il est intitulé *La Préparation du roman*, mais Barthes s'y tourne de plus en plus vers la

poésie comme seule chance de sauver la littérature dans un monde qui ne l'aime plus. Barthes antimoderne, c'est aussi un Barthes poète.

LA DERNIÈRE LEÇON

La dernière leçon au Collège de France, le 23 février 1980, fut mélancolique. Barthes tirait les conclusions de deux années d'enseignement sur *La Préparation du roman*. Or le roman n'avait pas suivi. Deux jours plus tard, Barthes fut victime d'un accident près du Collège de France, accident qui n'aurait pas dû mettre sa vie en danger, mais dont il ne se remit pas. Certains n'ont pas manqué de donner du sens à cette coïncidence.

« [Q]uelle serait la *conclusion* de ce cours ? — L'œuvre elle-même », demandait et répondait Barthes le 23 février [(1720)]. Mais le cours s'achevait sans l'œuvre : « Hélas, en ce qui me concerne, il n'en est pas question : je ne puis sortir aucune Œuvre de mon chapeau, et de toute évidence sûrement pas ce *Roman* dont j'ai voulu analyser la *Préparation*. » L'interjection, qui exprime le regret, vaut un aveu : Barthes n'aurait pas été contrarié que le cours eût abouti à un roman ; un roman n'eût pas été une conséquence inopportune du cours.

Suivait un passage biffé, ou plutôt deux, que Barthes ne prononça donc pas le 23 février 1980. Premier passage : « Y arriverai-je un jour ? Il ne m'est même pas évident, aujourd'hui où j'écris ces lignes (1er novembre 1979) que j'écrirai encore, sinon des choses sur la lancée, l'acquis, dans la répétition, et non dans la Novation, la Mutation. » Barthes renonça à livrer cette confidence désabusée, à dire tout haut son incertitude sur l'avenir de ses travaux ; il ne voulut pas exposer la panne qu'il vivait, consignée, il est vrai, trois mois plus tôt, un jour peu favorable aux projets, la Toussaint. Il lui manquait l'inspiration ou la vigueur pour continuer à inventer, pour

mettre en œuvre ce qu'il appelait depuis plusieurs années sa *Vita Nova*, vie libérée de la répétition, du « ronron », vie toute consacrée à l'écriture.

Or un second passage, une parenthèse formulée de manière analogue, comme une question et une réponse, avait été déjà biffé dans un premier temps. Lors de la rédaction de la Toussaint, le constat de l'absence de roman et l'explication par l'impuissance à la novation étaient suivis d'un commentaire encore plus personnel, trop intime sans doute pour que Barthes ait longtemps envisagé de le faire en public : « Pourquoi ce doute ? — Parce que le deuil dont j'ai fait état au début de ce cours, il y a deux ans, a remanié profondément et obscurément mon désir du monde. » Barthes interprétait, en cette Toussaint de 1979, sa peine à écrire un roman, ou même quoi que ce fût de nouveau, comme un effet du deuil de sa mère, morte deux ans plus tôt, en octobre 1977. L'écriture, celle du roman, exige la générosité, l'amour du monde, l'envie de l'embrasser.

Barthes venait pourtant de publier *La Chambre claire*, en librairie la semaine de la dernière leçon au Collège de France, et le cours sur *La Préparation du roman* avait commencé avec énergie à l'automne de 1978, par le récit de la décision de *Vita Nova*. Barthes avait résumé ses premières leçons sur le désir d'écrire dans une des meilleures conférences de sa vie, « Longtemps, je me suis couché de bonne heure », donnée au Collège de France en octobre 1978, puis à l'Université de New York en novembre, où Proust servait de modèle à la volonté de changer de vie et d'écriture. Et les deux années du cours avaient été ponctuées de suggestions pour la suite de l'enquête sur *La Préparation du roman*, par exemple sur la phrase ou le style.

Toutefois, après quelques leçons enthousiastes, le cours avait vite dévié, sous prétexte d'une réflexion sur la notation préalable au roman, vers des considérations abondantes sur le haïku, avant de revenir brièvement et en conclusion au passage de la notation au développement romanesque. Et la seconde année, Barthes en était rapidement venu au constat de son échec

devant la première épreuve de l'initiation au roman : le choix fondamental de la forme à adopter, fragmentaire ou organique : « Il y a donc, ici, à ce moment du Cours, un *blanc* → Je n'ai pas résolu la première épreuve[(1721)]. » Il s'était alors embarqué dans une description minutieuse de la « vie méthodique » de l'écrivain, suivant une expression de Chateaubriand : son égoïsme, sa discipline, ses horaires, son alimentation, sa pharmacopée, sa proxémie, ses rites, ses manies. À quoi bon, puisque l'obstacle de la forme romanesque n'avait pas été franchi : « […] penser trop la Chambre, la Maison, la *Vita Nova*, c'est meubler artificiellement, peut-être, un certain vide de l'Œuvre, une certaine stérilité[(1722)]. » Si la volonté est là, suggérait-il, on écrit n'importe où et n'importe comment, au café, avec un Bic, et on ne mange plus, on ne dort plus.

Ainsi, dans les deux cours, le milieu avait-il eu l'air d'une digression, et le sentiment pouvait s'installer que le roman ne se ferait pas, qu'il n'y aurait pas de *Vita Nova*, pas de Barthes romancier après le Barthes critique. La seconde année, après son inventaire détaillé du quotidien d'un célibataire de l'art, Barthes en était venu à des remarques amères, inspirées des *Mémoires d'outre-tombe*, sur la littérature comme archaïsme et sur sa marginalisation dans le monde contemporain, comme si le roman dont il avait rêvé — roman romantique, proustien, total — était irrémédiablement démodé à la fin du XX^e^ siècle. D'où la conclusion plutôt désenchantée de la dernière leçon du 23 février 1980.

SECONDE LECTURE

Les cours de Barthes au Collège de France étaient devenus une cohue dont il se plaignait. Vedette médiatique depuis *Fragments d'un discours amoureux* (1977), au moment où la mort de sa mère le désemparait, il obtenait avec peine le silence d'une foule passionnée qui débordait hors de

la salle, et il déconseillait à ses amis de venir l'écouter. Je n'ai pas entendu son cours sur *La Préparation du roman*. Il y a plusieurs années, prenant connaissance des notes manuscrites déposées à l'Imec, il me fut difficile de séparer leur lecture et mes souvenirs des dernières semaines de sa vie, comme ceux de mes visites à l'hôpital, dont la dernière.

La lecture du manuscrit m'avait désolé. À son écriture, à sa graphie, surtout celle des derniers ajouts, il était apparent que Barthes n'allait pas bien. Comment n'avions-nous pas été plus sensibles à sa détresse ? Mon point de vue fut forcément marqué par cela : lire, vingt ans après sa mort, le manuscrit d'un ami, c'est comme retrouver une lettre restée en souffrance. Dans la couleur de l'encre, le tracé des lettres, on reconnaît un corps. Il me semblait que Barthes tirait souvent à la ligne, comme dans les pages sur le haïku ou sur la vie de l'écrivain. Lui-même — me disais-je encore — savait quels étaient les meilleurs moments du cours, puisqu'il les avait déjà mis au point séparément dans quelques textes contemporains, parmi ses plus réussis, comme « Longtemps, je me suis couché de bonne heure » et « On échoue toujours à parler de ce qu'on aime », laissé sur sa machine à écrire le jour de son accident.

Tout cela, je l'ai écrit [(1723)]. Mais le cours sur *La Préparation du roman* est à présent publié, comme ceux des deux années précédentes, *Comment vivre ensemble* et *Le Neutre* [(1724)]. Imprimés, ils rendent la lecture plus distante, moins concernée, moins coupable. La forme du livre modifie les impressions rédigées après la lecture des notes manuscrites.

D'abord, parce qu'il apparaît que les quatre années de cours forment un tout. Barthes a préparé ces cours coup sur coup, lisant, prenant des notes durant l'été, rédigeant en hâte au début de l'automne et prononçant les leçons pendant l'hiver, sans beaucoup de révisions ni d'improvisations. Sa bibliographie est toujours restreinte et presque entièrement de seconde main, sans qu'il s'embarrasse de retourner aux sources. Ainsi presque tous les exemples de poésie française qu'il confronte au haïku viennent-ils d'une

curieuse *Anthologie du vers unique* de Georges Schehadé qu'il avait dû recevoir en service de presse [(1725)]. Car il se soucie peu d'érudition, mais avant tout du retentissement d'une culture composite sur sa sensibilité.

Plus important, le projet se révèle le même d'un bout à l'autre : fantasmatique, éthique, existentiel. Dans *Comment vivre ensemble*, la décision de *Vita Nova* est déjà implicite : l'enquête sur l'idiorythmie du mont Athos est inspirée par le vœu de changer de vie. Et *Le Neutre*, vérité de l'ensemble, le plus réussi, le plus achevé des trois volumes, énonce à la fois l'intention du *Vivre ensemble* (trouver la règle d'une vie sage) et l'ambition du haïku (rejoindre l'écriture du détachement). Lu comme un prolongement du cours sur *Le Neutre* — un « marcottage », suivant le terme cher à Barthes pour parler des retours de thèmes et de personnages chez Proust —, l'*excursus* sur le haïku paraît moins facticement raccordé à *La Préparation du roman*.

Ainsi les quatre cours au Collège n'en font-ils qu'un, tendu en entier vers la recherche d'une autre écriture et d'une meilleure vie. Aujourd'hui, relisant *La Préparation du roman*, « la préparation du roman » me touche moins — c'est elle qui me paraît artificielle et classificatoire avec ses trois épreuves, ses deux formes, ses trois séparations du monde — que deux *leitmotive* inaperçus la première fois. Je suis surtout sensible à deux thèmes peu mis en avant par Barthes, mais récurrents et essentiels : la mort de la littérature et sa survie dans le poème. Alors l'« embarras » de Barthes à la fin du cours s'explique. Ces deux thèmes, noués dialectiquement, rompent tellement avec ses idées coutumières qu'il hésite à les assumer. *La Préparation du roman* n'est pas une « préparation du roman », mais une recherche du poème comme salut de la littérature.

MORT DE LA LITTÉRATURE

Dans *La Préparation du roman*, d'emblée, fatigué du « train-train » de sa vie, esclave du « ronron », de la répétition, des commandes, Barthes entrevoit deux issues : la retraite, le silence, le Neutre au sens passif, ou bien la *Vita Nova*, l'action, un nouveau combat, un Neutre actif. Or, s'il choisit le second terme malgré la séduction du premier, c'est par un « sentiment de danger », le « [s]entiment qu'il faut se défendre, que c'est une question de survie [(1726)] ». Quel est le danger imminent ? Qu'est-ce qui se meurt et doit être protégé ? Barthes ne le dit pas encore, mais on le saura vite : « Quelque chose rôde dans notre Histoire : la Mort de la littérature ; cela erre autour de nous ; il faut regarder ce fantôme en face [(1727)]. » Si Barthes renonce à la tentation zen de l'abstinence, s'il se décide pour le travail, travail « à la fois *inquiet* et *actif* », c'est parce que « le Pire n'est pas sûr » et que la mort de la littérature peut — qui sait ? — être retardée.

Incessants sont les retours de ce thème durant les deux années de cours. Par exemple, après le morceau sur le haïku, Barthes, décrivant le passage de la notation au roman, entrouvre ce qu'il appelle le dossier de la phrase, de « la Phrase absolue, dépôt de la littérature », et c'est de nouveau sur sa fragilité qu'il insiste, sur son être-pour-mourir : « Car la Phrase n'est peut-être pas éternelle. Déjà, des signes d'effritement [(1728)]. » Non seulement on parle aujourd'hui moins bien le français, mais la textualité et l'avant-garde détruisent les « "lois" du langage ». Étrange lamentation, inattendue de la part d'un homme de progrès qui avait sauté au dernier moment dans un Concorde pour revenir de New York en novembre 1978, et du champion de la textualité qui vient de se porter au secours de *Sollers écrivain* (1979), que cette défense de la langue française, de la phrase française. Et d'évoquer « Flaubert, artiste et métaphysicien de la Phrase absolue, [qui] savait que son art était mortel : "J'écris […], non pour le lecteur d'aujourd'hui, mais pour tous les lecteurs qui pourront se présenter, tant que la langue vivra." ». Proposition — « Tant que la langue vivra » — que Barthes juge « réaliste, sinon pessimiste ». Si la littérature se porte mal, c'est que la langue, la

phrase se défont ; si Flaubert est menacé, c'est « qu'il a lié son sort (et celui de la littérature) à la Phrase ».

Réaliste ou pessimiste, le scepticisme de Barthes sur l'avenir de la langue et de la littérature est dès lors indéniable et revient tout aussi stratégiquement au début de la seconde année du cours, car « la menace de dépérissement ou d'extinction qui peut peser sur la littérature sonne comme une extermination d'espèce, une sorte de génocide spirituel [(1729)] », déclaration si grave, si excessive peut-être, que Barthes l'a biffée dans le manuscrit et n'a pas osé la dire tout haut.

Mais sa plainte touche à tout : on assiste à la « baisse de la cote de la littérature », « la littérature apparaît comme un objet passé (en voie de démodé) » [(1730)]. Il a le « sentiment que la *littérature* […] est, non pas en crise (formule trop facile), mais peut être *en train de mourir* [(1731)] ». Se montre ici un Barthes inconnu, attaché aux traditions, récriminant contre la désacralisation du livre — on ne le fait plus relier, on ne le recouvre même plus de papier glacé [(1732)], comme s'il l'avait fait lui-même —, protestant contre sa transformation en marchandise, contre sa réification : « Le livre, lieu sacré du langage, est désacralisé, aplati : il s'achète […] un peu comme des *pizzas* surgelées [(1733)]. » Les manuscrits qu'on lui envoie sont négligés, et personne n'oserait plus commencer un livre comme Rousseau ses *Confessions*, avec autant d'audace. Sous l'emprise de Chateaubriand, Flaubert, Mallarmé, Proust, Kafka, tous héros et martyrs du Livre, Barthes reconnaît vers la fin : « Ce cours est si essentiellement "archaïque" que son objet, en un sens, n'a plus cours dans les lettres : à savoir la notion d'*Œuvre* [(1734)]. » Sans rappeler le rôle qu'il joua lui-même dans la substitution du Texte à l'Œuvre.

Bien sûr, « La Littérature et la Mort » est une ancienne obsession de Blanchot, illustrée par « Le Mythe d'Orphée », lui-même présent chez Barthes dès *Le Degré zéro de l'écriture*, mais celui-ci l'entend désormais dans un sens réaliste, sociologique et politique. À l'école, la « dégradation

de la Figure du Professeur de lettres » est un fait acquis [(1735)]. D'ailleurs, on n'y apprend plus à écrire : « Rejet "moderniste" du "style" comme scolaire », note Barthes, qui en veut à Céline, lequel se moquait du « style de bachot » de Voltaire, Renan, Anatole France, et qui s'en prend même à son ami Foucault, lequel discrédite l'explication de texte ! Barthes défenseur de la phrase d'Anatole France [(1736)] et de la pédagogie de l'explication de texte : on se croirait dans *Le Figaro*, et cela étonne. Puis on s'aperçoit qu'il y a là tout un système : « La Rhétorique s'est dégradée, technocratisée », et elle a été remplacée par les « techniques d'expression » ; « il n'y a plus de "transmission" », car l'apprentissage ne se fonde plus sur l'imitation de la tradition ni sur les « conseils » du maître [(1737)].

Barthes se désole encore que la France n'ait plus d'écrivains comme entre les deux guerres : Mauriac, Malraux, Claudel, Gide, Valéry n'ont pas été remplacés ; Aragon est le dernier ; Sartre n'est jamais que la « figure de l'auto-destruction du mythe [(1738)] ». Et « les romans actuels, c'est-à-dire une poussière de romans et pas de "grand roman", ne semblent plus être le dépôt d'aucune intention de *valeur* [(1739)] ». L'emploi répété de l'adverbe *plus* comme complétif de la négation (« il n'y a plus… »), c'est la figure même du regret. Comble de la décadence, non sans une touche d'ironie quand même, « il n'y a plus, en France, de "Nobélisables" [(1740)] ». (Barthes n'a pas vu venir Claude Simon.) Enfin, résumant tout, la dégradation de l'école et de la littérature est liée à la « perte du sentiment que l'écriture est liée à un *travail* [(1741)] ». En effet, « le *travail* n'est pas à la mode ! ». Barthes donne de la voix au nom des petits — un rien poujadiste ? — et clame que *« la littérature n'est plus soutenue par les classes riches »*, mais par une « clientèle de déclassés » : nous, les derniers [(1742)].

Les pages rédigées pour les deux dernières leçons du Collège, largement sacrifiées à l'oral — par manque de temps, mais peut-être aussi par pudeur

—, multiplient les jérémiades et touchent au cœur de l'inquiétude de Barthes : c'est la langue française qui disparaît. En témoignent les difficultés d'expression des Français (son coiffeur, son concierge)[(1743)], ou les « innombrables fautes de français à la Radio[(1744)] ». Et la langue parlée n'est pas seule en cause, car « le "bien-écrire", entraîné dans la débâcle esthétique de la bourgeoisie, n'est plus "respecté" […] → tend à devenir une langue très minoritaire et exclue ». Aussi ceux qui parlent ou écrivent encore la belle langue deviennent-ils des exclus : « Possible que 95 % des livres écrits aujourd'hui échappent aux problèmes dont j'ai traité[(1745)]. »

Il est inutile d'insister, sinon pour rappeler qu'une pareille angoisse de désuétude se manifestait dans chaque livraison de la chronique que Barthes tint dans *Le Nouvel Observateur* durant le même hiver (l'une d'elle portait pour titre : « Tant que la langue vivra[(1746)] »). L'état de la langue et de la littérature lui donne un sentiment de solitude, d'exil intérieur et de nostalgie : « Je n'aime ni ne comprends rien d'actuel, j'aime et je comprends l'inactuel ; je vis le Temps comme une dégradation des Valeurs[(1747)] », décrète Barthes, qui appelle « Polycarpisme » sa misanthropie, en hommage à Flaubert, lequel, dans sa correspondance, s'identifiait à saint Polycarpe, évêque de Smyrne martyrisé vers 167, et répétait le cri du saint : « Mon Dieu ! Mon Dieu ! Dans quel siècle m'avez-vous fait naître[(1748)] ? » Dans ses dernières leçons, Barthes se reconnaît dans Flaubert maugréant contre son temps, tandis que Chateaubriand traverse toute la seconde année du cours, depuis l'épigraphe sur « les mélancolies des regrets, de l'absence et de la jeunesse[(1749)] » jusqu'aux dernières pages, citant longuement les *Mémoires d'outre-tombe* et leur « Préface testamentaire » : « […] je reste pour enterrer mon siècle[(1750)]. »

Dès lors, la « vie méthodique » de l'écrivain que Barthes se complaît à décrire dresse un refuge contre le monde, car « il faut lutter à mort contre des ennemis[(1751)] ». L'écrivain qui entre en résistance — premier geste : il

n’ouvre plus son courrier — devient un héros. Barthes admet volontiers que sa « casuistique de l’égoïsme », suivant une expression de Nietzsche dans *Ecce Homo* [(1752)], témoigne d’« un certain passéisme [(1753)] », mais le désir passéiste et archaïque d’écriture se convertit en héroïsme en assumant le passé contre « un monde qui a fait de la Novation (depuis le XVIII^e^ : la Néomanie) un mythe [(1754)] ».

Prenant parti contre la Novation ou la Néomanie, contre le dogme du progrès qui emporte la littérature vers sa mort, Barthes adopte un à un tous les traits de l’antimoderne [(1755)]. La violence de la modernité contre la littérature l’affecte, et il défend les classiques, tandis qu’un haïku lui inspire ce fantasme réconcilié de douceur du foyer, « travailler des textes classiques (sans l’agression de la modernité), au chaud, l’hiver [(1756)] ». Au-delà des classiques, des romantiques et des modernes, cherchant un raccommodement, il « imagine un “Classique moderne” », comme Gide au début de la *NRF* [(1757)].

La marginalité n’est pas un privilège de la jeunesse ou de l’avant-garde [(1758)]. Dans une société en majorité jeune, où l’avant-gardisme est devenu une mode et le jeunisme un mythe, c’est l’attachement au passé qui, par un renversement dialectique, constitue désormais une marginalité ou même une clandestinité et, comme telles, un héroïsme. Défendre aujourd’hui la langue classique, cela devient neuf, car — sentence que Barthes gardera dans ses cartons — « ce qui est fragile est toujours nouveau [(1759)] ». « [P]arce que l’écriture littéraire n’est plus durable », parce qu’elle est menacée de disparition, « elle est allégée de son poids conservatif » — Barthes n’ose pas dire « conservateur » — et elle devient « quelque chose de léger, d’actif, d’enivrant, de frais ». La condition minoritaire et l’état fragile de la tradition suffisent à la racheter. En ruine, à l’article de la mort, les classiques redeviennent attachants.

Voilà qui autorise Barthes à qualifier de « tragique » la condition de celui qui désire et défend aujourd'hui la langue et la littérature, et à comparer « celui qui veut écrire » à Cassandre : « Écrivain : sorte de Cassandre du passé et du présent ; vrai et jamais cru ; vain témoin de l'Éternel recommencé [(1760)]. » « Inutile Cassandre », comme Chateaubriand se qualifiait en août 1830, après la chute de Charles X, au moment de refuser de prêter serment de fidélité à Louis-Philippe et avant de démissionner de la Chambre des pairs.

Comme Chateaubriand encore, l'écrivain tire une force paradoxale — l'énergie du désespoir, ou la « vitalité désespérée » de Pasolini, que Barthes citait dans *Le Neutre* [(1761)] — du « statut tragique de la littérature aujourd'hui [(1762)] ». Comme Chateaubriand toujours, il peut nommer son constat implacable de la fin d'un monde, non pas « un pessimisme — ou un Défaitisme, ou un Abstentionnisme », mais « une Forme intense d'Optimisme : un Optimisme sans Progressisme [(1763)] ».

Aucun doute, Barthes a fini en véritable antimoderne, en « mainteneur », comme disait Paulhan dans *Les Fleurs de Tarbes*, et c'était là pour un moderne « quelque chose de difficile à assumer », confessait-il à la toute dernière page du cours [(1764)].

À L'ARRIÈRE-GARDE DE L'AVANT-GARDE

Y a-t-il là de quoi être déconcerté ? À première vue, oui, même si l'âge rend souvent plus conservateur. On se retourne vers le passé ; on s'émeut de sa disparition ; on cherche à le préserver. « Ce refus d'aimer leur temps du fait qu'il est le leur est souvent le propre des vieux », reconnaissait Benda lui-même, qui pourtant n'avait jamais été jeune [(1765)]. Au Collège de France, Barthes serait devenu réactionnaire. Ou bien, non sans malice, il se

serait vengé de l'idolâtrie bruyante de ses jeunes auditeurs en leur tenant des propos provocants et en cherchant la limite de leur tolérance.

Plus sérieusement, au moment du cours sur *La Préparation du roman*, Barthes, pénétré des *Mémoires d'outre-tombe*, semble avoir renoncé à tout devoir-être moderne. Depuis quelques années, il lutte contre l'image de « collectionneur d'avant-gardes » à laquelle la presse chic l'identifie [(1766)] et il cherche à se défaire du surmoi d'avant-garde qui l'a longtemps contraint, surtout depuis *Critique et Vérité* (1966), où, renchérissant sur ses amis de *Tel quel*, il a radicalisé au-delà du raisonnable ses positions théoriques en riposte au pamphlet de Raymond Picard contre son *Sur Racine* (1963) [(1767)]. Il propose désormais, fût-ce avec des circonlocutions, une sorte de manifeste antimoderne réhabilitant le « romantisme large [(1768)] », généreux, compassionnel et charitable, de Rousseau à Proust. Tournant le dos à la modernité, il redevient classique.

En vérité, le tempérament de Barthes l'a toujours porté plus vers les œuvres classiques ou romantiques que modernes. Ses rapports avec les avant-gardes ont toujours été ambigus. Aussi son antimodernisme ultime paraît-il moins le produit d'une conversion tardive et d'une rupture tragique qu'un retour aux sources et la reconnaissance d'une ancienne fidélité, désignant après coup la période structuraliste et post-structuraliste, le cheminement avec *Tel quel* et l'apologie de la Textualité, comme un quiproquo prolongé. Après tout, en 1944, dans un éloge du « style de race » de *L'Étranger* de Camus, il s'en prenait déjà au « style de génie » et à « l'anarchie du style » de Céline, pour qui il ne partagea jamais l'enthousiasme de *Tel quel* ; il ridiculisait la victoire des « tics de Céline » sur « la tartine chateaubriandesque (tartine succulente, il ne faut pas l'oublier) » ou sur « les ciselures agaçantes de Flaubert et d'Anatole France » [(1769)]. Chateaubriand, Flaubert, Anatole France furent ses modèles originels, car, avançait-il alors sans état d'âme, « [l]e plaisir du style, même dans les œuvres d'avant-garde, ne s'obtiendra jamais que par fidélité à

certaines préoccupations classiques[(1770)] », ou encore Voltaire, « dernier des écrivains heureux », suivant un texte de 1958[(1771)].

L'hypothèse de travail de Barthes tout au long de son cours sur le roman, révélée seulement dans une parenthèse des dernières pages — « (car l'avant-garde peut se tromper[(1772)]) » —, rejoint ainsi de nombreuses confidences contemporaines. Barthes a souvent réitéré cette idée, sous une forme ou sous une autre, durant les dernières années de sa vie, et même plus tôt, en particulier dans des entretiens. Remontons donc le temps depuis *La Préparation du roman*.

En avril 1977, commentant *Fragments d'un discours amoureux*, il confiait : « Et puis, vient peut-être un jour dans la vie d'un intellectuel, d'un écrivain, où il lui est indifférent d'être d'avant-garde ou pas[(1773)]. » La formulation restait prudente, mais le renversement annonçait celui de *La Préparation du roman* sur le passéisme comme forme actuelle de l'héroïsme. Barthes poursuivait ainsi : « […] rien ne dit que l'avant-garde qui vient […] ne doive réoccuper des positions apparemment anciennes, étant bien entendu que sur la spirale de l'Histoire, ces positions reviennent à une autre place. » La spirale de Vico, figure depuis longtemps chère à Barthes, est commode : elle permet apparemment de ne renoncer à rien, ou de concilier la nostalgie de l'ancien avec la revendication du nouveau, d'avancer tout en conservant. Mais peut-on avoir le beurre et l'argent du beurre ? *There is no free lunch*, dit-on en anglais. En tout cas, Barthes fait comme s'il ne lui avait pas été indifférent, jusque-là du moins, d'être d'avant-garde ou non, comme si être d'avant-garde faisait auparavant partie de son projet.

Il le confirme dans une expression voisine, mais cette fois à la première personne, donc plus engagée, moins engoncée dans des tournures de modalisation, figurant dans le journal qu'il tint à Urt durant l'été de 1977, publié en 1979 dans *Tel quel* — nouvelle provocation —, sous le titre « Délibération » : « Tout d'un coup, il m'est devenu indifférent de ne pas

être *moderne*[(1774)]. » Non seulement congé est donné à l'avant-garde, mais même au moderne à présent, sans s'embarrasser de *distinguo* subtil entre les deux notions. Et « un jour dans la vie » devient « tout d'un coup », ajoutant à la palinodie le sens de l'urgence ou de l'illumination. Reprenant son journal en août 1979, il notait que le soir, au lit, une fois mis de côté les textes contemporains qu'il parcourait avec un sentiment d'obligation, il ouvrait pour le plaisir son livre de chevet et « rev[enait] avec soulagement aux *Mémoires d'outre-tombe*, le vrai livre[(1775)] ». Le geste suscitait cette hypothèse : « Toujours cette pensée : et si les Modernes se trompaient ? S'ils n'avaient pas de talent ? »

Dès le *Roland Barthes par Roland Barthes* (1975), à bien des égards le tournant — quasiment toute l'œuvre qui suivra est amorcée dans cet autoportrait —, il signalait son embarras : « Comment faire route avec l'avant-garde et ses parrains, lorsqu'on a le goût irénique de la dérive[(1776)] ? » L'avant-garde et ses parrains, c'est-à-dire *Tel quel*, Lacan, Foucault, Derrida, les collaborateurs de *Théorie d'ensemble*, recueil où Barthes faisait en 1968 l'éloge de Sollers[(1777)]. Or la dérive, le glissement et la caresse s'opposent à la rupture, à la Révolution et à la Terreur, chez un apôtre de plus en plus déclaré de la non-violence.

Barthes décrivait alors son ambivalence à l'égard de l'avant-garde ou même de la modernité, toujours sans trop différencier ces deux notions : « Ses "idées" ont quelque rapport avec la modernité, voire avec ce qu'on appelle l'avant-garde […] ; mais il résiste à ses idées[(1778)]. » Il y a, d'une part, les idées — quelque chose comme le Symbolique ou l'Idéal du Moi, suivant la terminologie lacanienne ou freudienne qu'il affectionne dans les dernières années et dans son cours sur le roman — et, d'autre part, l'Imaginaire ou le Moi idéal, le fantasme et le désir. La doctrine de la double vérité, familière depuis la casuistique romaine pour réconcilier la raison et la foi, est remise au goût du jour. En théorie, Barthes défend des idées modernes ou même d'avant-garde, mais en pratique il ruse avec ses

idées, comme Thibaudet comparait les radicaux aux radis, rouges au-dehors et blancs au-dedans. Dans certaines conjonctures, il peut être politiquement expédient de soutenir des idées contraires à son tempérament ou à ses intérêts, mais non sans restrictions mentales. Le *Roland Barthes par Roland Barthes*, qualifié de « livre du Moi », est, continue Barthes, « le livre de mes résistances à mes propres idées ; c'est un livre *récessif* (qui recule, mais aussi, peut-être, qui prend du recul) ». Barthes joue avec les mots : son livre est *récessif*, pour ne pas dire *régressif*, comme il se dira *conservatif* au lieu de *conservateur* dans *La Préparation du roman* : certains mots lui font encore peur, mais il n'y a pas de doute sur les idées.

« Récessif », c'est par exemple l'usage du fragment, courant à partir de ce livre. Le fragment définit, répond Barthes toujours avec précaution dans un entretien de 1975, une « position un peu paradoxale par rapport au style de l'avant-garde[(1779)] ». Le texte d'avant-garde, précise-t-il, texte de jouissance, texte scriptible, est agressif, non vraisemblable sinon invraisemblable, non lisible sinon illisible, si bien qu'on manque de critères esthétiques pour en juger[(1780)]. Tout autre est le fragment, dont l'intention perverse — l'antimoderne est toujours pervers, installé dans la dénégation — est de « feindre de rester à l'intérieur d'un code apparemment classique » et d'« atteindre ainsi la dissociation du sens final à travers une forme qui n'est pas spectaculairement désordonnée, qui évite l'hystérie[(1781)] ». En somme, le texte moderne se situerait du côté de l'hystérie — ce qui n'est jamais un compliment —, tandis que le fragment antimoderne serait du côté de la perversion, suivant une autre opposition freudienne ou lacanienne familière à Barthes. Le fragment n'est pas dupe ; il joue avec le classique, il parodie la dictée. Ainsi se définit l'antimoderne : « Affinité carnavalesque du fragment et de la dictée[(1782)]. »

Revenons encore en arrière. En 1971 — grande époque de *Tel quel* et de la déconstruction —, la distance était déjà nette, et Barthes se montrait pour le moins réticent face à l'avant-garde : « […] ma propre proposition

théorique […] est d'être *à l'arrière-garde de l'avant-garde* », déclarait-il dans un de ses entretiens les plus approfondis et intimes, enregistré avec Jean Thibaudeau pour les « Archives du XX^e^ siècle » et publié dans *Tel quel* [(1783)]. Comment comprendre cette position, « à l'arrière-garde de l'avant-garde » ? Non d'arrière-garde tout court, mais en retrait du moderne, à distance, en traînant les pieds, en louchant vers l'arrière, en exerçant un droit de regard ou un droit d'inventaire, comme Sartre disait de Baudelaire qu'il avançait l'œil fixé sur le rétroviseur. L'arrière-garde de l'avant-garde : en quelque sorte le centre gauche ou le radicalisme des lettres. Au plus fort de son adhésion à l'avant-garde, Barthes louchait déjà vers les classiques ou, pis encore, vers les romantiques.

LA VACCINE DE L'AVANT-GARDE

Dans les années 1950, du temps du Théâtre populaire et du brechtisme, avant le structuralisme et la textualité, les résistances de Barthes à l'avant-garde étaient, si possible, encore plus prononcées, et alors aisément justifiées en termes marxistes. L'avant-garde théâtrale, c'était à l'époque Beckett, Adamov, Ionesco, ou encore Audiberti, que Barthes traitait de haut, du haut de Brecht et du « réalisme politique ».

Ainsi constatait-il en 1954 que, « parti comme une œuvre d'avant-garde, *Godot* atteint aujourd'hui l'audience d'une pièce de boulevard », ce qui ne lui plaisait guère [(1784)]. *En attendant Godot* semblait fatalement compromis par son succès : « Sociologiquement, *Godot* n'est plus une pièce d'avant-garde », puisque près de cent mille spectateurs l'ont vu. Se posait dès lors la question de l'appartenance de la pièce à l'avant-garde : « L'est-elle toujours, de nature et d'esprit ? » Barthes le concédait du bout des lèvres. Si *Godot* restait d'avant-garde en dépit du public bourgeois qui l'applaudissait, c'était grâce à son refus de l'allégorie (Barthes dénonçait à

la même époque l'allégorisme de *La Peste* de Camus[(1785)]), parce que la pièce de Beckett ne livrait pas de leçon. Si *Godot* était quand même sauvé, c'était parce qu'un public jeune s'y rendait, public qui, fût-il bourgeois, acceptait un théâtre littéral : « L'élargissement de *Godot* s'est […] fait en majeure partie vers un public de jeunes, tout naturellement porté à comprendre d'emblée les raccourcis de l'expression moderne[(1786)]. »

Une telle conclusion ne faisait pas moins exception, car toute la critique théâtrale de Barthes durant les années 1950 peut s'entendre comme une polémique contre l'avant-garde au nom du réalisme politique, avec deux arguments, l'un sociologique et l'autre linguistique.

Le premier grief, fondamental, de Barthes contre l'avant-garde, c'est qu'elle est toujours récupérée par la société bourgeoise. À cet égard, Jean-Louis Barrault devient son bouc émissaire. Barthes lui consacre en mars 1955 une « Petite mythologie du mois » des *Lettres nouvelles*, non reprise dans *Mythologies* en 1957, où il en fait la dupe de l'avant-gardisme à l'occasion d'un de ses rares insuccès : « Ce qu'il y a de gênant chez Barrault, c'est la perpétuelle confusion des valeurs : par exemple, croire que *Le Songe des prisonniers* [de Christopher Fry] est une pièce d'avant-garde sous prétexte qu'elle a été sifflée par un public bourgeois[(1787)]. » Or l'échec face à la bourgeoisie n'est pas en soi une preuve d'avant-garde. Barthes élabore à ce propos la petite théorie de ce qu'il appelle la « vaccine de l'avant-garde » : « C'est ce non-théâtre que Barrault feint de prendre pour de l'avant-garde, confondant ennui et hermétisme, s'imaginant que sa pièce était sifflée parce que trop audacieuse pour des regards philistins. Le voilà maintenant martyr, vacciné d'avant-garde pour combien de temps ? Ceci n'aurait pas beaucoup d'importance si cette vaccine n'était maintenant une opération courante dans l'art conventionnel. On inocule un peu de progrès — tout formel, d'ailleurs — à la tradition, et voilà la tradition immunisée contre le progrès : quelques *signes* d'avant-garde suffisent à châtrer la véritable avant-garde, la révolution profonde des langages et des

mythes [(1788)]. » Toute prétendue avant-garde esthétique autoproclamée est un leurre idéologique et un instrument de la bourgeoisie pour réprimer la véritable avant-garde politique, la « châtrer » (le mot est fort). Un peu d'avant-gardisme formel prévient de grands dangers sociaux. L'avant-garde contribue au maintien du *statu quo* ; elle est au service de l'ordre.

Rien de plus classiquement marxiste. Répondant le mois suivant à une lectrice qui protestait contre sa démolition de Barrault, Barthes était encore plus clair : « […] comment se fait-il que Barrault, animateur révolutionnaire dans ses débuts, en soit venu à être le fournisseur officiel de la bourgeoisie parisienne ? […] Qu'est-ce qui distingue le Marigny de la Comédie-Française [(1789)] ? » L'avant-gardisme intellectuel est une distraction pour petits-bourgeois qui abuse le prolétariat. Depuis *L'Anti-Dühring* d'Engels, l'illusion que la culture peut changer la vie n'a pas cessé d'être dénoncée par les marxistes.

Brecht lui-même, adapté par la dramaturgie prétendument d'avant-garde, perd toute vertu politique, contrairement au Brecht du Berliner Ensemble : « Le problème est donc de savoir si c'est bien aider Brecht en France que de le risquer dans les servitudes du théâtre d'avant-garde », juge Barthes à propos d'une mise en scène de Jean-Marie Serreau [(1790)].

Barthes amplifie sa critique de l'avant-garde dans un de ses rares articles sur le théâtre des années 1950 qu'il ait recueillis dans ses *Essais critiques* en 1964 (la plupart lui semblèrent après coup trop engagés pour être rassemblés). Dans cet article au titre dubitatif, « À l'avant-garde de quel théâtre ? », il fait preuve d'un scepticisme extrême vis-à-vis de toute avant-garde, à commencer par le surréalisme (pour lequel il n'a jamais été tendre). Par définition complice de la bourgeoisie, l'avant-garde exerce une violence esthétique ou éthique, mais non politique, non révolutionnaire, contre l'ordre social, qu'elle consolide en réalité. Barthes résume en termes on ne peut plus orthodoxes l'histoire de la modernité : « […] la bourgeoisie déléguait quelques-uns de ses créateurs à des tâches de subversion formelle,

sans pour cela rompre vraiment avec eux[(1791)]. » N'est-ce pas la bourgeoisie qui nourrit l'avant-garde, qui l'entretient et qui la lit ? L'avant-garde est le double inséparable de l'académisme bourgeois : « Tout se passe comme s'il y avait un équilibre secret et profond entre les troupes de l'art conformiste et ses voltigeurs audacieux. » Se réclamant de Claude Lévi-Strauss, Barthes dénonce un « phénomène de complémentarité bien connu en sociologie » : « […] l'auteur d'avant-garde est un peu comme le sorcier des sociétés dites primitives : il *fixe* l'irrégularité pour mieux en purifier la masse sociale. » L'avant-garde opère à la manière d'un exorcisme apolitique de l'aliénation sociale. Et revoici l'image de la vaccine : « L'avant-garde, ce n'est au fond qu'un phénomène cathartique de plus, une sorte de vaccine destinée à inoculer un peu de subjectivité, un peu de liberté sous la croûte des valeurs bourgeoises : on se porte mieux d'avoir fait une part déclarée mais limitée à la maladie[(1792)]. »

En conséquence, « il vient toujours un moment où l'Ordre récupère ses francs-tireurs[(1793)] », et l'avant-garde est rattrapée et assimilée. Les exemples débordent le théâtre contemporain : « […] lorsque le piquant des langages nouveaux est émoussé, [la bourgeoisie] ne met aucune objection à les récupérer, à les aménager pour son propre usage ; Rimbaud annexé par Claudel, Cocteau académicien ou le surréalisme infusé dans le grand cinéma, l'avant-garde poursuit rarement jusqu'au bout sa carrière d'enfant prodigue ; elle finit tôt ou tard par réintégrer le sein qui lui avait donné, avec la vie, une liberté de pur sursis. » Sinistre destin que celui de l'art moderne en régime capitaliste !

La répression bourgeoise n'est donc nullement la menace qui pèse sur l'avant-garde, mais c'est la « conscience politique », autrement dit la découverte du matérialisme historique. Le surréalisme ne s'est pas disloqué en se heurtant à la bourgeoisie, mais au « problème communiste ». « Parasite et propriété de la bourgeoisie, il est fatal que l'avant-garde en suive l'évolution : il semble qu'aujourd'hui nous la voyons peu à peu

mourir ; soit que la bourgeoisie se réinvestisse complètement en elle et finisse par faire les beaux soirs de Beckett et d'Audiberti (demain, ce seront ceux d'Ionesco, déjà bien acclimaté par la critique humaniste), soit que le créateur d'avant-garde, accédant à une conscience politique du théâtre, abandonne peu à peu la pure protestation éthique (c'est sans doute le cas d'Adamov), pour s'engager dans la voie d'un nouveau réalisme[(1794)]. » Compromis par leur succès, Beckett, Audiberti et Ionesco ont rejoint l'ordre bourgeois, tandis qu'Adamov renonçait à l'avant-gardisme pour le réalisme politique. Fatalement écartelée entre la récupération et la radicalisation, toute avant-garde est un phénomène instable et passager.

Dans un de ses derniers articles sur le théâtre, dont il parle de moins en moins après 1958, « Le théâtre français d'avant-garde », Barthes résume en 1961, dans une revue de vulgarisation, son procès d'une « notion essentiellement relative, ambiguë[(1795)] ». Les œuvres de rupture se démodent ; la tradition les rattrape, et elles deviennent à l'occasion des classiques. L'avant-garde est impensable sans la bourgeoisie libérale, car elle « est fonctionnellement liée à un conformisme régnant mais non tyrannique » ; elle conteste donc, mais dans les limites permises. C'est pourquoi « l'avant-garde est une affaire de famille » : elle rejette l'esthétique de sa classe d'origine, mais elle dépend de cette classe pour survivre. La preuve en est que, s'il a existé un théâtre d'avant-garde vers 1950, ou bien ses œuvres ont été récupérées *(En attendant Godot)*, ou bien les auteurs y ont renoncé : tandis qu'« Ionesco (joué au Théâtre de France) n'est plus un auteur d'avant-garde[(1796)] », Adamov, lui, s'est engagé. Telle est l'alternative pour toute avant-garde.

Le second argument de Barthes contre l'avant-garde, qui semble moins orthodoxe, porte sur son langage. Du haut de ses certitudes brechtiennes, Barthes se montre là aussi condescendant : « L'avant-garde n'est jamais qu'une façon de chanter la mort bourgeoise[(1797)]. » Or le caractère essentiellement asocial de l'avant-gardisme (« toute sociabilité lui fait horreur ») et son désir de mort (« elle veut mourir, le dire, et que tout meure avec elle ») sont, suivant Barthes, rendus évidents par son rapport à la langue, qu'elle détruit : « La libération, souvent fascinante, qu'elle impose au langage, n'est en fait qu'une condamnation sans appel. » L'avant-gardisme est essentiellement un moment, historique ou individuel, d'aversion pour la langue.

Avec Brecht, Barthes se fait l'avocat du réalisme politique comme espérance d'un monde nouveau, c'est-à-dire d'un nouveau langage commun, tandis que l'avant-gardisme, jugé nihiliste, est assimilé à l'anarchie en raison de son ressentiment contre la langue. L'avant-garde n'a donc pas d'intérêt en soi ; sa seule utilité est de fournir au théâtre politique des techniques qui lui évitent de retomber dans la convention dramaturgique et le conformisme stylistique : « Ici, concède Barthes, l'avant-garde peut aider[(1798)]. » Mais c'est bien tout. Dans le théâtre politique, en effet, « par suspicion de l'anarchie, on en vient facilement à endosser les vieilles formes usées du théâtre bourgeois ». Tout ce que Barthes retient de l'avant-garde, ce sont des techniques auxiliaires d'agitation, des procédés dramaturgiques et stylistiques : « les pouvoirs de *déconditionnement* de l'ancien théâtre d'avant-garde » que, telle la « défamiliarisation » des formalistes russes, il revient de mettre au service d'un « nouvel art politique ». Or, de ce point de vue, Barthes ne pense pas qu'on ait inventé grand-chose depuis *Ubu roi*.

Ainsi, ce dont Barthes fait grief aux avant-gardes, c'est qu'elles tuent la langue. Leur négativité s'exerce pour l'essentiel sur le « langage humain », avec pour conséquence la « négation de la personne[(1799)] ». Le théâtre

d’avant-garde, juge-t-il en 1961, a été *« un théâtre du langage* [(1800)] *»*, ce qui à l’époque n’est pas un compliment sous sa plume. L’avant-garde fait de la parole un « objet opaque, détaché de son message, se suffisant pour ainsi dire à lui-même ». La description semble annoncer celle que Barthes donnera plus tard du texte réflexif et « autotélique », mais il n’y voit pour le moment rien de bon. Si des procédés empruntés à l’avant-garde peuvent avoir « une action critique salutaire », une fois « la destruction du langage commencée, rien ne peut plus l’arrêter », et « l’avant-garde est condamnée à redonner un sens au langage — ou à disparaître » [(1801)] : c’est la récupération ou la mort.

Le jugement rappelle celui que Barthes portait sur la poésie moderne dans *Le Degré zéro de l’écriture*, dans un chapitre qui a peu marqué les lecteurs mais qu’animait déjà une vive hostilité pour toute la poésie depuis Rimbaud et Mallarmé : « […] la poésie moderne détrui[t] les rapports du langage et ram[ène] le discours à des stations de mots [(1802)] ». Nihiliste, la poésie moderne donne lieu à « un langage dont la violence d’autonomie détruit toute portée éthique [(1803)] », à un langage qui est « un acte de coercition ». Barthes, on le voit, n’a nulle sympathie pour la poésie moderne, « celle qui part, non de Baudelaire, mais de Rimbaud [(1804)] », descendance dont il ne cite personne à part René Char. Comme le théâtre d’avant-garde, cette poésie récuse la langue commune et, avec elle, toutes les « figures de l’Histoire ou de la sociabilité [(1805)] ».

Contre une poésie qui, depuis qu’elle s’est séparée de la rhétorique, n’a plus figure humaine, Barthes est à l’évidence un classique. Censeur de toute avant-garde littéraire au nom du réalisme politique, il se porte à la défense d’un certain humanisme lié au langage en commun. Le chef d’accusation contre toute avant-garde se résume à ceci : « La subversion du langage débouche finalement sur une absurdité de l’homme [(1806)]. » L’avant-garde mène logiquement au silence, au suicide et à la mort : « […] si l’on veut

être rigoureux, la fin de toute destruction de la parole ne peut être que le silence », comme chez Rimbaud ou chez Mallarmé encore. Le théâtre d'avant-garde est « truqué » : « […] il veut signifier un silence, mais ne peut le faire qu'en le parlant, c'est-à-dire en le retardant : il devient vrai quand il se tait. » Contre la destruction du langage par l'avant-garde, dans la poésie comme au théâtre, Barthes loue déjà la rhétorique et le lieu commun.

Sans nier au théâtre d'avant-garde tout bilan positif — ses procédés de déconditionnement ont émancipé le langage théâtral, et le retour au théâtre traditionnel serait une « régression lamentable[(1807)] » —, Barthes, toujours adepte du réalisme politique, ne conclut pas moins en 1961 que « ce qu'on peut souhaiter […], c'est […] que la libération du langage théâtral s'accompagne d'une réflexion sur notre monde réel, et non sur un monde vain[(1808)] ». Peu de censeurs de l'avant-garde ont été aussi sévères.

BARTHES LE MARXISTE ET PAULHAN LE RÉACTIONNAIRE

La méfiance de Barthes à l'égard de la modernité poétique et de l'avant-garde théâtrale des années 1950 reflétait son adhésion au matérialisme historique, dont il n'hésitait pas à se recommander dans un vif échange de 1954-1955 avec Camus. Après avoir admiré *L'Étranger* pour son « style de race », il venait d'attaquer *La Peste*. Contre ce roman jugé allégorique, il réclamait une fois de plus, conformément à son réalisme politique brechtien, un « art littéral », avant de préciser : « Vous me demandez de dire au nom de quoi je trouve la morale de *La Peste* insuffisante. Je n'en fais aucun secret, c'est au nom du matérialisme historique[(1809)]. » Entre l'allégorisme moralisant de Camus et le nihilisme linguistique des avant-gardes, seul le « littéralisme » trouvait alors grâce à ses yeux, comme chez Robbe-Grillet, dont il faisait l'éloge au titre de la « Littérature littérale » en

1955 [(1810)]. Le grief marxiste contre toute avant-garde depuis le surréalisme, et même contre toute modernité depuis Rimbaud et Mallarmé — elles sont fatalement récupérées —, et le reproche linguistique — elles ruinent le langage commun — sont en vérité inséparables : avant-garde et modernité sont récupérées parce que leur attaque contre le langage implique le refus de l'Histoire.

À la même époque, Paulhan, sous le pseudonyme de Jean Guérin, signalait dans la *Nouvelle NRF* la chronique de Barthes, « Petite mythologie du mois », publiée dans les *Lettres nouvelles* depuis novembre 1954. Il citait amplement quatre « mythologies », présentées avec de brefs commentaires ; il mentionnait, parmi d'autres « mythologies » qu'il ne citait pas, « La vaccine de l'avant-garde », dénonçant Barrault ; il s'interrogeait sur la définition que Barthes donnait au mythe, et il demandait enfin : « Après tout, peut-être M. Roland Barthes est-il simplement marxiste. Que ne le dit-il [(1811)] ? » Il s'ensuivit entre eux, comme avec Camus, un échange hargneux qui peut désorienter les générations familières d'un Barthes plus pacifique.

Prenant la mouche, il taxa en effet Jean Guérin de maccarthyste, le renvoya sèchement à la lecture de Marx et lui donna une leçon d'orthodoxie, avant de finir par cette invective : « En matière de Littérature, la lecture est une méthode plus objective que l'enquête : ainsi, il me suffit de lire la *Nouvelle NRF* pour reconnaître son caractère parfaitement réactionnaire [(1812)]. »

Marxiste, *réactionnaire* : les épithètes volaient allégrement en pleine guerre froide. Paulhan, qui participa à l'hommage rendu par *Aspects de la France* à la mort de Maurras [(1813)], avant de prendre position pour le général de Gaulle et pour l'Algérie française à la fin des années 1950 [(1814)], et Barthes, peu suspect de complaisance à l'égard du général [(1815)], même s'il ne signa pas en 1960 le manifeste des 121 avec ses amis Bernard Dort ou Robbe-Grillet, n'étaient manifestement pas du même bord. En 1955,

Paulhan ne faisait pas plus mystère de son anticommunisme que Barthes de son matérialisme historique. La question provocatrice de Paulhan, après s'être demandé ce que Barthes appelait, ou n'appelait pas, un mythe — « Mais peut-être Barthes nous dira-t-il un jour ce qui n'est pas mythe [(1816)] » —, n'était pourtant pas hors de propos. Elle était suscitée par la conclusion de la « Petite mythologie » intitulée « Critique muette et aveugle [(1817)] », où Barthes relevait un procédé de la critique bourgeoise. Celle-ci affectait de ne rien comprendre à un ouvrage, en l'occurrence une pièce d'Henri Lefebvre, pour suggérer son excessive « cérébralité » (c'est la fausse innocence : je n'y comprends rien, donc il n'y a rien à comprendre). Or Barthes concluait par une interpellation menaçante, que Paulhan citait : « Vous ne voulez pas comprendre la pièce du marxiste Lefebvre, mais soyez sûr que le marxiste Lefebvre comprend parfaitement bien votre incompréhension [(1818)]. » Le marxiste Lefebvre semblait bien avoir le dernier mot. Barthes faisait comme si le marxisme était le langage maître qui détenait la vérité des autres : son attitude paraissait celle d'un adepte.

La réplique de Paulhan ne se fit pas attendre, sous le titre « M. Barthes se met en colère [(1819)] » : « Qu'est-ce qu'on lui a fait, de quoi a-t-il peur ? », demandait à présent Paulhan [(1820)], qui sentait qu'il avait touché juste, avant de rappeler Barthes, non sans ironie — preuve qu'il l'avait lu —, à sa dialectique de « La vaccine de l'avant-garde » : « M. Barthes est bien vu de la société bourgeoise qui lui donne, sauf erreur, des subventions. Il sera dans quinze ans, suivant toute vraisemblance, Ministre de l'Éducation Nationale. Il ne sera pas un mauvais ministre. Mais qu'il ne vienne pas nous la faire à la persécution. Ce serait d'un goût douteux [(1821)]. » L'insinuation de Paulhan était déplaisante — Barthes était attaché de recherche au C.N.R.S., institution pour laquelle Paulhan avait apparemment peu de sympathie —, mais la prophétie de sa récupération comme ministre de l'Éducation nationale après 1968, ou à tout le moins comme inspirateur des programmes officiels, n'était quand même pas mal vue.

Quant au « caractère parfaitement réactionnaire » de la *Nouvelle NRF*, Paulhan en profitait pour rappeler sa position de toujours, qu'il faisait déjà valoir dans les années 1930 contre les communistes aussi bien que contre les fascistes : « C'est un fait assez curieux que les Progressistes en général voient dans la *NRF* une revue réactionnaire, mais les Conservateurs une revue révolutionnaire[(1822)]. » Les qualificatifs de moderne et d'antimoderne, suggère Paulhan, n'ont de valeur que relative et conjoncturelle. Les positions n'étaient d'ailleurs pas si tranchées. Blanchot ne publiait-il pas dans chaque numéro de la *Nouvelle NRF* depuis sa reparution en 1953 une chronique, recueillie plus tard dans *L'Espace littéraire* et *Le Livre à venir* ? N'y avait-il pas parlé avec respect du *Degré zéro de l'écriture* dès septembre 1953[(1823)] ? Robbe-Grillet, qui donnait des notes à la *Nouvelle NRF* depuis le début et que Paulhan soutiendrait toujours[(1824)], ne venait-il pas d'y faire paraître, en avril et mai 1955, des « bonnes feuilles » du *Voyeur*, dont Barthes devait rendre compte dans un article flatteur de *Critique* en septembre-octobre 1955 ? Et un poème de Brecht n'y avait-il pas été tout juste traduit en février 1955 ? Sans compter Michaux, Céline, Bataille, au sommaire des premiers mois de 1955, Artaud, Ponge, Sarraute peu après. Barthes exagérait. La parution de « L'opium des intellectuels » de Raymond Aron dans la *Nouvelle NRF* de mai 1955 avait dû le choquer. Paulhan concluait en tout cas avec humour, fermant la boucle ouverte par Lefebvre et la critique bourgeoise : « Il est possible que M. Barthes n'ait pas lu nos explications ; il est possible aussi qu'il les ait lues sans y rien comprendre[(1825)]. »

Anecdotique et piètre, cet échange de 1955 n'en est pas moins révélateur. Barthes et Paulhan, tous deux antimodernes, auraient eu autre chose à se dire que des insultes. Or ce fut apparemment le seul contact qu'il y eût jamais entre les deux hommes. Écartons d'abord une objection : Barthes savait-il que Jean Guérin était un pseudonyme, collectif à l'origine, derrière lequel s'abritait Paulhan depuis 1927 ? Le contraire semble

improbable, et Nadeau l'eût averti avant de publier sa réponse à Jean Guérin dans les *Lettres nouvelles*. Mais Barthes a toujours méconnu l'œuvre de Paulhan, malgré l'affinité de leurs recherches — les « Mythologies » n'étaient pas sans ressembler au « Carnet du spectateur[(1826)] » —, leur réserve commune face au langage des modernes et leur réhabilitation parallèle de la rhétorique. Barthes mentionne Paulhan une fois en passant dans « L'ancienne rhétorique », auprès de Baudelaire et de Valéry, comme écrivains qui eurent une interprétation personnelle de la rhétorique[(1827)], et une autre fois dans le cours de 1977-1978 sur *Le Neutre*, à propos des *hain-tenys* de la tribu des Merina à Madagascar, joute de citations et conflit codé, comme tel neutralisé[(1828)]. Interrogé par Thibaudeau en 1971, « De quels systèmes critiques ou théories de la littérature le *Degré zéro* est redevable ? Paulhan, Blanchot, Sartre ont-ils contribué à votre formation ? Et du côté marxiste, […] Lukács ? », sa réponse était évasive : « […] je ne connaissais ni Paulhan, ni Blanchot, ni Lukács, j'ignorais sans doute jusqu'à leur nom (sinon peut-être celui de Paulhan). Je connaissais Marx, un peu de Lénine, un peu de Trotsky, tout le Sartre qu'on pouvait connaître à l'époque[(1829)]. » Le nom de Paulhan, directeur de la *NRF* dans les années 1930, résistant, fondateur du Comité national des écrivains et des *Lettres françaises* sous l'Occupation, censeur de l'épuration dans les lettres à la Libération, ne pouvait pas lui être inconnu[(1830)], mais il n'avait pas lu, semble-t-il, *Les Fleurs de Tarbes*.

Dans *Comment vivre ensemble*, Barthes remarque que le « Vivre-Ensemble » peut s'entendre de manière non seulement spatiale, mais aussi temporelle, « vivre en même temps que… », au sens d'« être contemporain de… ». Marx, Mallarmé, Nietzsche et Freud, dit-il, vécurent vingt-sept ans ensemble ; ils auraient pu « discuter ensemble[(1831)] ». En ce sens, Paulhan et Barthes ont vécu plus de cinquante ans ensemble, et bien plus près que Marx, Mallarmé, Nietzsche et Freud, à quelques rues l'un de l'autre, « phénomène très complexe, ajoute Barthes, peu étudié, me semble-t-il : la

contemporanéité. De qui suis-je le contemporain ? Avec qui est-ce que je vis ? ». Certainement pas avec Paulhan en ce qui le concerne : voilà un joli cas d'hétérochronie ou, comme on dit, de simultanéité des non-contemporains (ou, si l'on préfère, de non-simultanéité des contemporains) : les éditions Gallimard et du Seuil ne sont pourtant pas éloignées à Saint-Germain-des-Prés ; Barthes a passé toute sa vie entre quelques rues du quartier ; au début des années 1950, il fut d'abord poussé par Queneau, qui ne réussit pas à faire publier *Le Degré zéro de l'écriture* chez Gallimard (Paulhan intervint-il à cette occasion ?). Ils ne se sont pourtant jamais rencontrés intellectuellement.

Or cette méconnaissance mutuelle, bien illustrée par les épithètes qu'ils se lançaient en 1955, est d'autant plus déroutante que la critique de la modernité et de l'avant-garde par Barthes dans les années 1950 rejoignait sur un point essentiel — le seul point non orthodoxe de sa démonstration — l'analyse de la Terreur dans *Les Fleurs de Tarbes*. La Terreur, puisque tel était le nom que Paulhan donnait à l'avant-garde (à l'époque, le surréalisme), n'y était en effet pas définie autrement que par la haine du langage. Identifiée à la descendance littéraire du bergsonisme, elle contestait les catégories de la langue, suivant une thèse répandue depuis l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889). Paulhan la résumait ainsi : « L'esprit se trouve, à chaque moment, opprimé par le langage [(1832)]. » Tel était à ses yeux le dogme fondateur de la poésie surréaliste, idée qui figure aussi chez Gracq, dans son *André Breton* de 1948, où il insiste sur le malentendu créé par Breton en rattachant l'écriture automatique comme « pensée parlée » à l'inconscient de Freud et non à l'intuition de Bergson [(1833)]. Et telle sera encore pour Barthes la définition de la modernité poétique et de l'avant-garde théâtrale des années 1950. Suivant *Le Degré zéro de l'écriture*, retrouvant le mot même de Paulhan : « […] il n'y a pas d'humanisme poétique de la modernité : ce discours debout est un discours plein de terreur [(1834)]. » Pour Paulhan, la Terreur

s’incarne dans une littérature qui, par méfiance ou par haine, démolit la langue, observation ainsi résumée : « La définition la plus simple que l’on puisse donner du Terroriste, c’est qu’il est *misologue*[(1835)]. » Paulhan et Barthes, s’ils ont pu donner à penser par moments qu’ils se défiaient eux aussi du langage, au fond d’eux-mêmes lui faisaient confiance : tous deux furent des humanistes et des antimodernes.

PLUS DE BOSSUET QUE DE DIDEROT

L’avant-garde, c’est la *misologie* : Paulhan et Barthes s’accordaient sur cette thèse. Durant sa propre période d’avant-garde, dans ses années *Tel quel*, Barthes s’en prit lui aussi à la langue et dénonça ses servitudes. Du procès qu’il mena contre le langage, du projet, sinon de le défaire, comme le surréalisme y visait, du moins de le subvertir ou de le « jouer[(1836)] », les rappels furent nombreux durant les années 1960. Il suffira d’évoquer les assertions tardives, tranchées et notoires de la leçon inaugurale au Collège de France en 1977 : toute langue est un classement, et tout classement est oppressif ; ou encore, la langue est « fasciste », car elle oblige à dire[(1837)]. La proposition, qui radicalisait peut-être imprudemment la thèse de Foucault sur le discours et le pouvoir, choqua par sa surenchère. On oublia sa contrepartie, tout aussi typique, car, pour Barthes comme pour Bergson et sa descendance, seule la littérature comme « révolution permanente du langage[(1838)] » pouvait racheter la langue et rémunérer son défaut — vision rédemptrice et mystique de la littérature avec laquelle la modernité avait cherché à rompre, en particulier Beckett lorsqu’il avait abjuré son admiration pour Proust.

Le mot même de Paulhan pour désigner le terrorisme moderne apparaît dans un séminaire de Barthes, « Tenir un discours », donné au Collège de France en janvier 1978, cinq jours après la leçon inaugurale, pour désigner

« l'intimidation de langage » : « […] le langage […] en tant qu'il assujettit, le langage en tant qu'il entre […] dans une relation de force, dont je me sens menacé […] serait de l'ordre de ce que Platon appelle la misologie[(1839)]. » Barthes n'a pas encore trouvé la parade : comment neutraliser le pouvoir de la langue en refaisant d'elle un objet aimé, comment « batailler » avec la langue pour « défaire son assertivité naturelle »[(1840)]. Cela sera accompli dans *Le Neutre*, non par la révolution, non par la violence, mais par la caresse : « Ne pas javelliser la langue, plutôt la savourer, la frotter doucement, ou même l'étriller, mais pas la "purifier"[(1841)]. » Les misologues sont des puristes : ils sont animés, disait Paulhan, par l'idéal d'« une extrême pureté de l'âme » ou d'une « fraîcheur de l'innocence commune »[(1842)]. Rien de plus dangereux que les puristes ; on devient terroriste par idéalisme déçu : « L'idéaliste est toujours le pire des révolutionnaires », suivant un mot de Renan plusieurs fois cité par Benda[(1843)].

Si Barthes douta un temps de la langue au point de l'identifier au fascisme, s'il fit passagèrement alliance avec les *misologues*, « l'avant-garde et ses parrains », il en était revenu à l'époque de son dernier cours sur *La Préparation du roman*, dont toute la fin est inspirée par l'amour ravivé de la langue. Comme Paulhan encore, ancien dadaïste qui concédait dans une parenthèse des *Fleurs de Tarbes* : « (Comment ne pas faire ici l'aveu que j'étais, au fond, terroriste)[(1844)] », Barthes finit par choisir la Maintenance contre la Terreur. Paulhan définissait la Maintenance comme une redécouverte de la langue et un retour de la rhétorique — les mêmes et pourtant autres après un tour de spirale, aurait ajouté Barthes. Au-delà de la Terreur, inversant la *misologie*, les Mainteneurs rejoignent l'amour de la langue ou, comme on dit aussi, la *philologie*. Si les Terroristes sont des *misologues*, les Mainteneurs — Paulhan, Barthes — sont des *philologues* : les Mainteneurs, non les réactionnaires, les académiques, les conservateurs ou les néo-classiques, car Paulhan prend soin d'inventer un mot pour

signaler autant que possible sa différence, comme Barthes se déclarera *récessif*, *conservatif* ou *réactif*, mais non *régressif*, *conservateur* ou *réactionnaire*. Les Mainteneurs sont d'anciens affidés de la Terreur revenus à l'amour de la langue, sensibles de nouveau à ses nuances. Marxiste dans les années 1950, comme il le déclarait à Camus, structuraliste dans les années 1960, encore textualiste au début des années 1970, Barthes devint ou redevint *philologue* au Collège de France, avec Nietzsche, souvent cité, promoteur d'une « philologie active », d'une « philologie des forces, des différences, des intensités » [(1845)], neutralisant les intimidations de langage : « […] la philologie (ou la pseudo-philologie est lente). […] Dans le monde actuel, toute technique de ralentissement : quelque chose de progressiste [(1846)]. » La philologie, c'est désormais le progrès.

Comment passer de la dénonciation du fascisme de la langue à l'indifférence à l'avant-garde, ou au projet de se situer à l'arrière-garde de l'avant-garde ? Comme chez Paulhan, en substituant la Rhétorique à la Terreur. Barthes se retrouva du côté de la Maintenance à la fin de sa vie parce qu'il était urgent de sauver ce qui disparaissait, parce qu'il fallait embrasser ce qui était sur le point de mourir : « […] être d'avant-garde, c'est savoir ce qui est mort ; être d'arrière-garde, c'est l'aimer encore [(1847)] », avançait-il dès 1971 dans l'entretien publié dans *Tel quel*. L'antithèse avait la frappe du sujet de dissertation. Comment l'entendre ? L'avant-garde, regrettait-il dans les années 1950, met à mort la littérature, se suicide (ou bien est récupérée) ; l'arrière-garde, ou plutôt l'arrière-garde de l'avant-garde, aime encore ce qu'elle consent à mettre à mort, le retient un dernier moment en ce monde, sans illusions, avec la grande tendresse perverse du bourreau pour la victime, comme Chateaubriand s'écriait en 1816 : « Vive le roi, quand même ! »

Les dernières leçons de Barthes sur la préparation du roman sont traversées par la nostalgie d'une langue qui se meurt. Si la littérature est en danger, c'est parce que la langue n'est plus aimée. Comme il le disait dans

un entretien contemporain sur Chateaubriand — justement sur Chateaubriand, modèle de tout antimoderne —, nous vivons aujourd'hui une *« crise de l'amour de la langue* [(1848)] ».

Le modernisme de Barthes, comme celui de Paulhan, ne fut sans doute jamais très enraciné. Dès 1964-1965, avant le tournant de la textualité, il réinventait la rhétorique dans son séminaire des Hautes Études [(1849)]. Dès 1960, entre le marxisme et le structuralisme, dans l'intervalle de ces deux engouements, il était déjà revenu à la littérature. Le théâtre d'avant-garde avait pris fin avec la Quatrième République ; lui-même s'était lassé du réalisme politique brechtien : « Nous sortons d'un moment, celui de la littérature engagée. La fin du roman sartrien, l'indigence imperturbable du roman socialiste, le défaut d'un théâtre politique, tout cela, comme une vague qui se retire, laisse à découvert un objet singulier et singulièrement résistant : la littérature. […] Notre littérature serait-elle donc toujours condamnée à ce va-et-vient épuisant entre le réalisme politique et l'art-pour-l'art, entre une morale de l'engagement et un purisme esthétique, entre la compromission et l'asepsie [(1850)] ? » Et ne déclarait-il pas à *Clarté* en 1961, sans apparemment se scandaliser : « […] la littérature […] est constitutivement réactionnaire [(1851)]. »

Chacun reste marqué à jamais par les lectures de ses vingt ans. Barthes, étudiant à la Sorbonne au milieu des années 1930, passa à côté du surréalisme, dont il ne dit jamais du bien, et aussi de la *NRF*, malgré son attachement à Gide, mais au premier Gide des *Nourritures terrestres*. Ce fut Jean Schlumberger, le plus classique des oncles de la *NRF*, que le Groupe de théâtre antique de la Sorbonne invita à parler de Corneille en 1937, et que Barthes eut à présenter la première fois, rappelle- t-il, qu'il prit la parole en public [(1852)]. Interrogé sur sa formation par Thibaudeau en 1971, il citait « des Classiques, de l'Anatole France, du Proust, du Gide, du Valéry, des romans des années 20-30 ; ni surréalisme, ni philosophie, ni critique, encore moins de marxisme » [(1853)]. Barthes, comme tous les antimodernes,

comme Proust, comme Gracq, était plus familier du XVII^e^ que du XVIII^e^ siècle, dont, avouait-il aussi à Thibaudeau, « je n'ai eu jusqu'ici aucune propension à lire ses auteurs [(1854)] », avant de se récrier : « […] j'ai lu (hélas, sans doute) plus de Bossuet que de Diderot. »

Et « Plaisir aux classiques », n'était-ce pas le titre d'un de ses premiers articles en 1944 [(1855)] ? Bien avant qu'il ne délégitime les classiques — « La littérature, c'est ce qui s'enseigne, un point c'est tout [(1856)] » —, bien avant qu'il ne réduise les grands écrivains à des « livres de classe [(1857)] », proche encore de sa formation d'adolescent, il choisissait sans état d'âme les classiques contre les modernes, à cause non de leur clarté ni de leur simplicité, mais de leur puissance et de leur complexité : « Les modernes ont le privilège de pressentir plus fraternellement les illuminations et les angoisses de notre âme mais ils n'ont pas encore à nos yeux ce pouvoir explosif des Classiques, dont les œuvres possèdent la minutieuse, imprévisible et dangereuse architecture des machines infernales [(1858)]. » Ce n'était pas encore la spirale, mais Barthes cherchait déjà à concilier anciens et modernes : « Il va de soi que nous devons d'abord satisfaire la curiosité que nous avons des auteurs contemporains ; mais il faut sentir que ceux-là et les classiques sont frères ; il faut aller sans cesse des uns aux autres. On voit des jeunes gens épris de Montherlant, par exemple, s'imaginer qu'hors les modernes, il n'est point de morale audacieuse, et pourtant Montherlant ni personne n'a encore osé *Les Liaisons dangereuses* [(1859)]. »

LA RÉDEMPTION PAR LE POÈME

Barthes avait intitulé son dernier cours *La Préparation du roman,* et il ne revint pas sur ce titre, mais la lecture réserve une seconde surprise auprès de la revendication antimoderne désormais assumée, car la préparation du roman se révèle peu à peu une recherche du poème : « *Poésie* = pratique de

la subtilité dans un monde barbare[(1860)]. » Telle est, auprès du virage antimoderne, la seconde nouveauté du cours : Barthes, qui n'a jamais parlé de poésie depuis *Le Degré zéro de l'écriture*[(1861)], et qui y avait l'air peu sensible jusque-là, découvre soudain dans le poème la chance de la littérature dans un monde qui l'ignore de plus en plus. Nul doute que les deux conversions vont de pair : à l'amour de la langue et au poème comme espoir de la littérature.

Seul le poème peut encore racheter la littérature, lui rendre vie et sauver le monde. Ainsi s'explique, loin de tout artifice, que Barthes consacre au haïku tant de pages de sa *Préparation du roman*. Discret, particulier, contingent, circonstanciel, décalé, éphémère, le haïku incarne le Neutre. Et surtout il se présente comme un résidu, un dépôt de réel, « un débris erratique, un relief du tissu quotidien[(1862)] » ; il divise, individue, nuance le monde au lieu de l'abstraire et de le conceptualiser. Et il enclôt un instant fragile entre la vie et la mort, pris sur la mort ; il embrasse une vie menacée : « Pour les Japonais, dit-on, ce n'est pas, à proprement parler, la fleur de cerisier qui est belle ; c'est le moment où, parfaitement épanouie, elle *va* faner → Tout ceci dit combien le haïku est une *action* (d'écriture) entre la vie et la mort[(1863)]. »

C'est pourquoi Barthes peut le rapprocher de l'*Incident* — « pli menu », « craquelure insignifiante sur une grande surface vide »[(1864)] —, tel qu'il l'a pratiqué au Maroc, ou de la photo, dont il expose le noème (« Ça a été ») dans *La Chambre claire*[(1865)]. C'est pourquoi encore Barthes peut assimiler, si curieux que cela paraisse, Proust au haïku : « Proust et le haïku se croisent » dans leur rapport à la sensation, à l'affect et à la mort[(1866)]. La rédemption du monde par le poème, n'est-ce pas ce qui a lieu dans la *Recherche* ? Ce « grand drame du Vouloir-Écrire » ne pouvait être conçu qu'en « période de recul, de dépérissement de la littérature : peut-être

“l’essence” des choses apparaît-elle quand elles vont mourir[(1867)] ». Grâce à Proust, la littérature a connu un répit. Quel sursis lui donner aujourd’hui ?

Auprès du fil antimoderne, tissé à lui comme sa trame dialectique, progresse au long du cours un fil poétique, tout aussi inédit chez Barthes, qui réhabilite la poésie et rédime la littérature par la poésie. Barthes proclame ainsi la « nécessité *aujourd’hui* de lutter pour la Poésie : la Poésie devrait faire partie des “Droits de l’Homme” ; elle n’est pas “décadente”, elle est subversive : subversive et vitale[(1868)] ». Le renversement est le même que pour les classiques : minoritaires, marginalisés, menacés, l’ancien et le poétique deviennent subversifs, nouveaux, vitaux.

Le poème a la faculté de sauver le monde parce qu’il est assentiment — discret, particulier, résiduel — à l’être. Même si cela n’étonnera pas un lecteur de Bonnefoy ou de Jaccottet, c’est ce que le haïku apprend à Barthes : « Le haïku est *assentiment* à ce qui *est*[(1869)] », c’est-à-dire présence au bord de l’absence, présence détachée de l’absence. *Satori* (zen), *kairos* (les sceptiques), épiphanie (Joyce), moment de vérité (Proust), instant prégnant (Diderot), incident, tels sont les noms que Barthes donne au poème, dont l’intentionnalité est — belles expressions — d’« “écrémer” la réalité[(1870)] », de « capturer un *copeau* de présent[(1871)] ». Le poème « capture *sur le vif* » la vibration du monde, comme un « accord instantané entre ce qui est vu, observé et ce qui est écrit » ou, du moins, il donne ce sentiment, car il est toujours produit après coup par la Mémoire[(1872)], fût-ce par une « mémoire immédiate » dans le cas du haïku[(1873)].

Pelant une poire
De tendres gouttes
Glissent au long du couteau

Citant ce haïku de Shiki — « très beau », dit-il —, Barthes y voit la « division du réel » au plus fin qui définit le poème comme « cime du

particulier » (Proust) : la présence du fruit dans la goutte sur le couteau, non l'abstraction mais l'expression, telle la *subtilitas* d'une nature morte de Chardin. Et de conclure : « Ceci pourrait être la définition de la Poésie : elle serait en somme le langage du Réel, en ce qu'il ne [peut] plus se diviser ou ne s'intéresse pas à se diviser davantage [(1874)]. »

Le plus curieux peut-être, dans cette reconnaissance de la poésie comme présence, c'est que Barthes y retrouve Claudel, écrivain (mais il pensait au dramaturge) dont il disait le plus grand mal dans les années 1950, et dont la frénésie assertive lui semblait encore typique de l'arrogance moderne dans *Le Neutre* [(1875)]. « Cela, me semble-t-il, a été dit par Claudel » : « Le poète seul a le secret de cet instant sacré où la *piqûre essentielle* vient soudain introduire […] la sollicitation d'une forme [(1876)]. » Formule que Barthes juge désormais une « admirable définition du haïku ». Il rencontre même chez Claudel le seul vers occidental qu'il identifie sans réserve à un haïku après l'avoir coupé en trois [(1877)] :

La pluie
Tombe
Sur les forêts de six heures

Parfaite illustration du poème comme « co-présence », ou comme « liaison instantanée » [(1878)]. Ainsi le poème, par le non-romanesque de la présence, est assomption de l'être dans un « éblouissement de langage [(1879)] », ou encore « évanouissement du langage au profit d'une certitude de réalité [(1880)] ». Chez Proust, ce serait la madeleine suspendue là, laissée telle quelle, sans en faire l'amorce de toute une histoire, sans plonger les « petits morceaux de papier » japonais dans l'eau pour en faire sortir tout Combray.

La préparation du roman se révèle une propédeutique du poème, ou d'une « tierce forme » poétique ramenée au signalement de la pure

présence, à la capture de « la chose même » : « Ah, cette violette », comme un haïku fait apparaître la fleur, sans en dire rien que cette indication, surtout sans interpréter [(1881)]. Le poème se contente de dire qu'on ne peut dire [(1882)] :

> *« Ça, Ça »*
> *C'est tout ce que j'ai pu dire*
> *Devant les fleurs du mont Yoshino*

Tandis que le roman, par la narration, l'interprétation, la généralisation et l'abstraction, par le liant entre les épiphanies ou les moments de vérité, introduit le faux et le mensonge [(1883)], Barthes appelle ce mouvement du poème « le *retour de la lettre* », c'est-à-dire la rédemption de la langue : « [L]e haïku (la phrase bien faite, la poésie) serait le terme d'un cheminement, l'assomption vers *la lettre* [(1884)]. »

Le roman de Barthes n'aurait pas été, n'était pas un roman, et surtout pas un Texte, mais un poème : « *Roman* doit peu à peu s'entendre comme Roman Absolu, Roman Romantique, Roman poikilos, Roman de l'Écrire-Tendance ; autrement dit, toute œuvre [(1885)] », suggérait-il en chemin. Puis, à la toute fin du cours, reprenant à son compte la réflexion de Mallarmé sur le Livre, il n'hésitait plus à affirmer : « La Prose essentielle est Vers [(1886)]. »

*

Au terme de sa dernière leçon, après avoir regretté de n'avoir pas d'œuvre à produire, Barthes esquissait quand même, comme il disait, le « profil de l'Œuvre que je voudrais — ou écrire, ou qu'on écrive aujourd'hui pour moi [(1887)] ». Cette œuvre désirée, il la définissait par trois adjectifs : *simple*, *filiale* et *désirable*, trois qualités qui déconcertent ou paraissent une provocation, si l'on n'aperçoit pas que tout le cours, depuis

quatre ans, s'approche peu à peu d'une poétique antimoderne de la présence.

Simple, l'œuvre serait lisible, non ironique, sans guillemets ni plis, toute au premier degré, à l'opposé des textes modernes, difficiles, retors, dont Barthes faisait l'éloge jusque-là, mais comme un de ces haïkus ou poèmes dont il loue désormais la clarté à la limite du langage et du silence.

Filiale, elle embrasserait la tradition, transmettrait les anciens, à la différence des œuvres de rupture valorisées par les avant-gardes ; elle reconnaîtrait sa dette à l'égard de Pascal, Chateaubriand, Proust, sans cesse évoqués par Barthes, qui n'a plus peur de reprendre le mot de Verdi en 1870 : « Tournons-nous vers le passé, ce sera un progrès[(1888)] », ni de donner congé à ses alliés : « La filiation doit se faire par *glissement*. […] Le *glissement* s'oppose à un mot d'ordre avant-gardiste dont il faut lucidement revenir (car l'avant-garde peut se tromper) : la *déconstruction*[(1889)]. »

Désirable enfin, l'œuvre, contrairement au texte « scriptible », au texte de jouissance, donnerait à aimer la langue française : « Mise entre parenthèses des Œuvres de la modernité contemporaine. Sorte de Fixation, de Régression sur le Désir d'un certain passé », concédait Barthes[(1890)].

« Plaisir aux Classiques », n'était-ce pas le titre d'un des premiers articles de Barthes en 1944 ? « [I]l faut aller à l'essentiel ; ce n'est pas question de morale, c'est question de plaisir, et il n'en est pas de plus grand qu'une discipline fructueuse[(1891)]. »

Conclusion

LES RÉACTIONNAIRES DE CHARME

Les idées, les hommes. Entre celles-là, formant un système de pensée assez cohérent, une vision du monde marquée par quelques constantes dans la longue durée, et ceux-ci, variés, capricieux, velléitaires, les discordances sont vite apparues. Rares sont les écrivains, en particulier au XX^e^ siècle, qui réunissent tous les traits de l'antimoderne à la manière de Joseph de Maistre, Chateaubriand ou Baudelaire. Chez Paulhan, Barthes ou Gracq, les références à la contre-révolution, aux anti-Lumières ou au péché originel s'estompent ou disparaissent tout à fait. Dès lors, on jugera peut-être que nous avons abusé d'un terme qui, pris dans plusieurs sens au cours des temps, a perdu de son tranchant. Trop d'antimoderne tue l'antimoderne.

La première partie a voulu fixer un cadre de référence à partir des cas les plus sûrs, nullement imposer un canon exclusif. Dans la palette des couleurs antimodernes, chacun choisit suivant son tempérament, et l'échantillon retenu n'est jamais complet. Entre de Maistre et Barthes, d'autres antimodernes auraient pu être examinés, comme les Goncourt, André Suarès, Claudel — sauvé *in extremis* par Gracq et Barthes —, Valéry, Daniel Halévy, Bernanos, Bataille et Caillois, ou les Hussards… Les variantes se seraient multipliées, sans que le caractère impressionnant du palmarès fût modifié. Tous les antimodernes ne se réduisent pas à un type unique puisque la liberté appartient à leur credo, mais leur diversité

n’infirme pas leur statut de doubles des modernes, de critiques modernes de la modernité, ou de modernes vus de dos, de sorte que, si la notion a quelque valeur, quasiment tous les modernes auraient pu comparaître dans cette théorie des antimodernes.

AMOR FATI

L’appellation d’*antimoderne* n’est pas univoque, mais, comme on l’a observé dans chacun des chapitres, elle dépend du point de vue. Dans le mouvement moderne, on est toujours l’antimoderne de quelqu’un. Bergson est un moderne pour Maritain, et même un moderniste, condamné pour « modernisme », du nom de l’hérésie catholique, tandis que pour Péguy il est un antimoderne au sens où il donne des armes pour combattre le « monde moderne », déterministe, positiviste, matérialiste, mécaniste, intellectualiste et associationniste. Thibaudet et Benda, le bergsonien et l’antibergsonien, ne peuvent pas être antimodernes de la même manière. Le premier l’est par son œcuménisme et son indulgence, parlant avec la même facilité de Maurras, Barrès et Bergson, au nom d’un libéralisme littéraire et politique de plus en plus difficile à maintenir dans les années 1930, et qui ne va pas sans méconnaître les extrêmes, en particulier le surréalisme et le communisme. Le second l’est par son rationalisme, son criticisme et son classicisme, par son antipathie pour la littérature et la pensée contemporaines, ce qui a permis que ses positions soient parfois confondues, à tort, avec celles de l’Action française. Mais, débattant avec Bataille, Caillois et le Collège de Sociologie, à la veille de la guerre de 1940, antimodernes en quête de sacré, Benda est résolument un moderne. Derrière eux, se profile Renan, un des écrivains les plus équivoques, à la fois moderne et antimoderne, adepte de la science, mais non dupe du scientisme, ce qui explique que Péguy en fasse à la fois le responsable du « monde moderne » et un dernier rempart contre le « monde moderne ».

Paulhan, Gracq et Barthes ont été contemporains, mais ils ne se sont jamais croisés et ne se sont pas rencontrés, ou si rarement. Leur incompréhension mutuelle a été vive, ou même leur hostilité, car ils avaient choisi des bords différents durant la guerre froide. Paulhan est un moderne pour Gracq, au sens d'un accélérateur d'entropie, d'un *Monsieur Teste* (il exténue la littérature, au scandale de Benda), mais pour Barthes il est tout simplement un réactionnaire. Or, après coup, leurs positions à tous trois semblent contiguës, à la marge du moderne, en retrait de l'avant-garde, donnant, donnant. Ils expriment souvent la même réticence à l'égard du mouvement, aiment les mêmes écrivains décalés (Chateaubriand et Stendhal, pour Gracq et Barthes), hésitent parallèlement sur le sort de l'adjectif, depuis longtemps bouc émissaire des modernes dans leur purisme littéraire. Paulhan le réhabilite contre la Terreur surréaliste et son obsession des clichés ; Gracq le défend contre l'« écriture blanche » et le « progressisme métalinguistique » des années 1950 et 1960 ; Barthes lui-même, toujours tenté par le neutre et qui juge l'adjectif poisseux, arrogant, agressif, renonce finalement à s'en débarrasser : « Supprimer l'adjectif ? […] sans l'adjectif, il ne se passerait rien. […] supprimer les adjectifs de la langue c'est aseptiser jusqu'à la destruction, c'est funèbre **(1892)**. » Barthes accepte, comme Paulhan, comme Gracq, qu'il y ait « un temps du leurre, un temps de l'adjectif », qui est celui même de la littérature, constitutivement antimoderne sinon réactionnaire. Comme disait Rivarol, anticipant avec bon sens l'ambivalence antimoderne à l'égard de la rareté : « C'est un grand avantage d'écrire peu, mais il ne faut pas en abuser. » L'antimoderne balance sur ce fil.

Gracq et Barthes, certes, ne sont pas des vitupérateurs. Leur colère contre le monde, car ce sont quand même des hommes en colère, est rentrée, policée. Chez eux, la contre-révolution, les anti-Lumières passent évidemment au second plan, mais ce ne sont pas des zélateurs du XVIII^e^ siècle : si tous deux épargnent un certain Rousseau annonciateur du

« romantisme large », Barthes rappelait qu'il avait lu « plus de Bossuet que de Diderot [(1893)] », et Gracq réduit Voltaire à « du journalisme élevé à son degré d'excellence [(1894)] ». Les idées fixes de l'antimoderne les inspirent moins que Chateaubriand, Flaubert ou Baudelaire. Le pessimisme et le péché originel ne marquent plus apparemment leur pensée, et ils ne citent pas Schopenhauer. Mais Spengler l'a remplacé avantageusement chez Gracq, Nietzsche chez Barthes, et tous deux se rejoignent dans l'assentiment qu'ils donnent à la notion nietzschéenne d'*amor fati* comme dénouement, requalification ou relève de la protestation antimoderne : « Ma formule pour ce qu'il y a de grand dans l'homme est *amor fati* : ne rien vouloir d'autre que ce qui est, ni devant soi, ni derrière soi, ni dans les siècles des siècles [(1895)] », écrivait Nietzsche dans *Ecce Homo*, ou encore : « […] ce qui a le caractère de la nécessité ne me blesse pas ; *amor fati*, tel est le fond de ma nature [(1896)]. » L'*amor fati* définit un fatalisme libéré du ressentiment, un consentement à la vie, l'« adhésion allègre à la nécessité », disait Gracq [(1897)], le « vrai devenir dialectique », précisait Barthes en conclusion de son dernier cours au Collège de France [(1898)], avant de citer l'injonction chère à Nietzsche : « Deviens qui tu es [(1899)] ! » Sur le modèle du bouddhisme loué par Schopenhauer comme négation de la Volonté, Barthes, toujours séduit par le zen, précise le sens de la recommandation nietzschéenne : « Passivité supérieure, transcendante [(1900)]. » *Amor fati* : ne serait-ce pas le dernier mot de l'antimoderne ? Un dernier mot qui ne pouvait pas être entendu *a priori*, la promesse d'une *Vita Nova* au-delà du pessimisme, ou « un Optimisme sans Progressisme [(1901)] », comme disait Barthes, l'énergie du désespoir de Chateaubriand, le nihilisme actif de Nietzsche, l'« appel au premier venu » de Paulhan, ou la « vitalité désespérée » de Pasolini [(1902)].

Parmi toutes les variantes collectives et individuelles de la tradition antimoderne, s'il est encore une constante qui ne pouvait être reconnue qu'après coup, après que les uns et les autres avaient été dépeints, c'est la familiarité du combat à front renversé, ou à « l'arrière-garde de l'avant-garde », suivant l'expression heureuse de Barthes. Les antimodernes sont des francs-tireurs. Chateaubriand soutient la monarchie comme la corde, dit-on, soutient le pendu, duplicité pour laquelle Barbey d'Aurevilly et Maurras lui en veulent. Pour Gracq, qui le traite avec sympathie de « féal saugrenu de la déconfiture », d'« homme lige des rois, mais qui les préfère tombés [(1903)] », c'est au contraire ce qui fait son charme. Chateaubriand, « ayant placardé une fois pour toutes à son chapeau la voyante cocarde de la cause perdue, s'en tient quitte, et s'en donne à cœur joie de débaucher les sourires et les hommages, en brocardant ses fidélités auprès de la jeunesse "progressiste" d'en face. » Exemplaire à cet égard fut son triomphe dans les rues de Paris en 1830, tandis que la Restauration succombait.

Pour l'antimoderne, la politique du pire est souvent une aubaine : « […] là où il enseigne à se perdre, il se sauve à tout coup », dit encore Gracq de Chateaubriand. Le fiasco ajoute à la vie une « goutte d'amertume qui aide à bien vieillir », et Chateaubriand se dépense sans compter après 1830 pour une monarchie qui n'est plus. Il en résulte que « tout lui apporte », ou lui rapporte [(1904)]. L'antimoderne joue à qui perd gagne, puisque son expérience mélancolique lui fournit un retranchement rhétorique inexpugnable. L'échec dans le monde est la condition de possibilité de la poursuite indéfinie de l'entreprise littéraire. Même s'il ne vitupère pas toujours, car tous ne le font pas, la verve de l'antimoderne est irrépressible : rien de plus emblématique que le style de Péguy, martelant sans fin.

Comment placer les antimodernes sur l'échiquier politique ? À la droite de la gauche comme à l'arrière-garde de l'avant-garde ? Les intellectuels,

dit-on, commencent souvent à gauche, mais n'y finissent pas toujours. « Contre la révolution littéraire, à laquelle il avait autant qu'un autre participé, ce Talleyrand de l'esprit restaura la tradition », disait Thibaudet au sujet de Sainte-Beuve, « romantique retourné » et fondateur de la tradition littéraire française, médiateur entre Chateaubriand et Michelet suivant Maurras, et modèle de l'« empirisme organisateur ». Un « jacobin ministre […] est toujours le contraire d'un ministre jacobin », observait Thibaudet [(1905)], et la remarque vaudrait pour bien d'autres antimodernes réclamant « Ordre et indiscipline ». Péguy est encore un bon exemple de cette tendance « dextrogyre » des lettres, comme la qualifiait Thibaudet, ou bien Gracq, ou bien Barthes, aspirant dans les années 1970 à écrire des *Mythologies* de la gauche qu'on n'appelait pas encore *bobo*, après avoir donné celles de la petite-bourgeoisie droitière dans les années 1950. Les antimodernes ressemblent souvent à des modernes qui seraient revenus de leurs enthousiasmes de jeunesse. Paulhan rappelait qu'il avait été dadaïste, et Gracq, qu'il avait été surréaliste. Les néo-conservateurs américains du début du XXIe siècle, intellectuels jadis de gauche, mais ralliés au conservatisme de Leo Strauss par lassitude du libéralisme, au sens américain, représenteraient la version contemporaine de l'antimoderne, ou bien en France les « nouveaux réactionnaires » dénoncés au public en 2002 [(1906)]. Les antimodernes seraient des modernes déçus, revenus de leurs premières amours, rejetant leur époque. Ce schéma est fréquent, mais non immuable. Bernanos, beau spécimen d'antimoderne, a commencé en camelot du roi endiablé. On peut du moins retenir de ces tergiversations que les antimodernes ne sont jamais des conservateurs traditionnels, de famille. C'est pourquoi l'antimodernité n'est nullement incompatible avec des comportements qui soient tout sauf conservateurs (leur apolitisme esthétique, leur refus de l'engagement n'exclut pas leur civisme). Il y a chez les antimodernes une fêlure et une indiscipline inaliénables qui en font le contraire des centristes, car la droite les pense de gauche, et la gauche de

droite. Hors place, ils perdent sur les deux tableaux, avant de transformer leur échec en gain.

Peut-on penser que le phénomène antimoderne dans son ambiguïté soit lié à la difficulté qu'il y a, en France, pour la droite, à assumer son nom, surtout quand elle vient de la gauche, dans une culture politique où la légitimité est à gauche, depuis la Révolution, le romantisme et la République ? La droite est rarement fière de l'être, car on l'identifie à l'émigration, aux « malheurs de la patrie » et aux « fourgons de l'étranger », à l'obscurantisme et à l'autoritarisme. Il lui manque un mythe porteur comparable au progrès pour la gauche, l'appel à l'ordre enthousiasmant d'autant moins et ennuyant d'autant plus que l'on est converti de la gauche. Thibaudet repérait avec perspicacité « un malaise, une contradiction » au principe des doctrines de tradition : « On devrait être traditionnel, par définition, avec quelqu'un. […] mais en même temps et davantage, on devient traditionnel contre quelqu'un[(1907)]. » Grâce à la tradition antimoderne, la droite emprunte au mythe de la gauche en le retournant comme un gant. Dans l'hystérie politique générale, l'antimoderne est un pervers. C'est pourquoi, dans une société où l'appellation de « libéral » reste une injure, il peut en effet servir de masque aux néo-conservateurs.

Entre les avant-gardes et les arrière-gardes, à l'arrière-garde de l'avant-garde ou à l'avant-garde de l'arrière-garde, les antimodernes, revendiquant un droit d'inventaire, se réclamant du scepticisme et de la liberté, occupent une position apparemment inconfortable dont ils tirent cependant un avantage certain. Thibaudet disait du libéral qu'« entre la droite et la gauche il ressemble à la chauve-souris ». On ne cesse d'exiger de lui qu'il choisisse : « "Je suis oiseau, voyez mes ailes. Je suis souris, vivent les rats !" Il faut être souris ou oiseau[(1908)]. » Et le voilà au rouet. Sans doute, mais Thibaudet connaît la morale de la fable, qui se conclut par la victoire de la chauve-souris : « Par cette adroite repartie / Elle sauva deux fois sa vie. » L'antimoderne réussit à imposer son ambiguïté, ou son « atopie »,

comme disait Barthes qui, sans cesse à la recherche d'une « tierce forme » inclassable, citait volontiers la fable de La Fontaine comme un modèle[(1909)].

Chauves-souris, les antimodernes convertissent une marginalité politique et un handicap idéologique en atout esthétique. Il y a en eux une incohérence irréductible qui fait leur force. Même Benda, héraut de la cohérence, ploie sous les paradoxes qui le rendent, comme disait, Guéhenno, « insupportable et pourtant sympathique[(1910)] ». Et Bernard Lazare peut faire fi des proférations ouvertement antisémites de Bloy pour se reconnaître en lui.

L'antimoderne est le revers, le creux du moderne, son repli indispensable, sa réserve et sa ressource. Sans l'antimoderne, le moderne courrait à sa perte, car les antimodernes sont la liberté des modernes, ou les modernes plus la liberté. Refusant toute tyrannie de la pensée, adoptant devant toute alternative une véritable attitude critique, ils ne sont littérairement et politiquement ni de droite ni de gauche, non pas au sens où Zeev Sternhell voyait en Barrès le précurseur du fascisme[(1911)], mais au sens de la neutralisation sollicitée par Barthes. L'antimoderne est le neutre où Barthes rejoint de Maistre.

Gracq appelle Chateaubriand un *« réactionnaire de charme*[(1912)] ». On ne trouvera pas de définition plus parfaite de l'antimoderne : la réaction plus le charme, c'est-à-dire la traversée de la réaction, la réaction contre la réaction, ou l'ironie de la réaction et la requalification du pessimisme. Gracq ajoute — on est en 1960 — qu'il s'agit d'un « type que notre époque réactualise de plus d'une façon ». À qui pense-t-il ? Sans doute à lui-même. Modernes dégrisés ou contrariés, et *réactionnaires de charme*, les antimodernes sont le sel du moderne.

Postface

APRÈS LES ANTIMODERNES

En 2005, quand j'ai donné pour titre à ce livre *Les Antimodernes*, le terme était très rare dans le français contemporain, quasi absent depuis la condamnation de l'hérésie moderniste par le pape Pie X dans l'encyclique *Pascendi* un siècle plus tôt. Or il s'est beaucoup répandu depuis dix ans pour désigner un courant littéraire ou esthétique, et surtout une nébuleuse idéologique ou politique de plus en plus présente dans la librairie et les médias. Non sans ambiguïté ni malentendu. C'est pourquoi il me semble opportun de revenir au sens que je voulais donner à cette appellation et de réfléchir sur l'évolution de son usage.

QUI SONT MES ANTIMODERNES ?

Sont-ce des conservateurs, des réactionnaires, des traditionalistes, des académiques, des néoclassiques ? Non, et la distinction est indispensable. Si elle peut sembler subtile, elle n'a rien de sophistique. Les antimodernes sont des modernes, mais des modernes divisés, déchirés, partagés, souvent animés par la haine de soi comme modernes, ou du moins par le doute. Ce ne sont pas des modernes enthousiastes ou aveugles, mais des modernes résignés. Un titre plus exact, mais lourd et laid, aurait été

« L’antimodernisme des modernes », c’est-à-dire la résistance au moderne, ou au modernisme, chez les modernes, ou encore « L’ambivalence des modernes », avec Chateaubriand et Baudelaire comme prototypes. L’inventeur de la modernité fut aussi un disciple de Joseph de Maistre (« De Maistre et Edgar Poe m’ont appris à raisonner », rappelait-il), un censeur de l’« américanisation » du monde, un ennemi de son embourgeoisement. « Je cherche du nouveau. Il n’y a rien à faire ici, le roi est perdu et vous n’aurez pas de contre-révolution », disait quant à lui Chateaubriand après 1789 pour expliquer son départ en Amérique.

Les antimodernes sont non pas des conformistes de l’antimodernité, mais des non-conformistes de la modernité. En ce sens, *Les Antimodernes* prolongeait *Les Cinq Paradoxes de la modernité* (1989), où les paradoxes étudiés étaient : la superstition du nouveau, la religion du futur, la manie de la théorie, l’appel à la culture de masse et la passion du reniement. Or il y avait un sixième paradoxe, la mère de tous les paradoxes : les vrais modernes sont aussi des antimodernes, c’est-à-dire des modernes lucides, non dupes du modernisme.

La modernité implique la mélancolie, ou même le désespoir. Tout progrès contient une perte. Le regret est inséparable du progrès, comme le rappelait par exemple la photographe Sarah Moon après la disparition du film Polaroid, évincé par les appareils numériques. Après avoir « déjà dû faire face en 2006 à la fin de ses films fétiches, les Polaroid 665, qui combinaient un tirage instantané et un négatif », elle confiait au magazine *Art absolument* : « Tout au long de ma carrière, j’ai été confrontée à la disparition des choses. J’ai dû m’approprier de nouveaux outils que je n’aimais pas. Mais il y a toujours un bien pour un mal, car on ne peut pas répéter indifféremment la même forme [(1913)]. »

Le parallèle entre de Maistre, dont l’influence sur la tradition antimoderne dans sa duplicité chronique fut considérable, et Bonald, traditionaliste orthodoxe, mentor de Vichy, reste à cet égard éclairant.

Faguet observait que « leurs natures intellectuelles sont opposées » : de Maistre est un « pessimiste » qui exagère à plaisir l'existence du mal, tandis que Bonald est un « optimiste » qui voit « l'ordre et le bien immanents au monde ». L'un est « extrêmement compliqué, et captieux, et à mille détours » ; l'autre a « le système le plus simple, le plus court et le plus direct ». L'un « est paradoxal à outrance, et croit trop simple pour être vraie une idée qui n'étonne point », alors que l'autre « voudrait ne rien dire qui ne fût absolument traditionnel et de toute éternité ». Si l'un est « mystificateur et taquin, et risque scandale au service de la vérité », l'autre est « grave, sincère et d'une probité intellectuelle absolue ». Bref, « l'un est un merveilleux sophiste, et l'autre un scolastique obstiné ». Celui qui m'intéressait au titre de l'antimoderne était bien entendu le captieux, taquin, outré, mystificateur et pessimiste ; en un mot, un dandy. C'est pourquoi la fortune de De Maistre a toujours été plus esthétique que politique. Il est irrécupérable, « un peu fou », comme dira Barthes, et d'abord écrivain, ou styliste.

Ce n'est donc pas un sophisme qui conduit à distinguer les antimodernes des simples réacs, nostalgiques du passé, croyant sa restauration ou sa préservation possible. Ainsi s'opposent Maistre et Bonald, ou Barrès et Maurras, ou Julien Gracq et Paul Morand. Dans la grande opposition de l'ordre et du mouvement, les antimodernes sont pris dans le mouvement, passionnés par lui. L'antimodernité, c'est-à-dire la modernité esthétique, se présente comme à la fois le symptôme et la résolution de la crise moderne.

L'ANTIMODERNE EST-IL UN TYPE UNIVERSEL ?

Est-ce un rôle éternel, incarné depuis longtemps par Job ou Cassandre ? Ou bien un emploi daté, ayant un début et une fin ? Sans doute la moderne pulsion antimoderne peut-elle rappeler la vieille querelle des anciens et des

modernes, y compris par cette curiosité — encore un paradoxe ou une ironie de l'histoire — qui fait que les anciens se sont révélés peu à peu les vrais modernes, et les modernes les véritables anciens. C'est en effet de la sorte que la postérité les a départagés, car les anciens (par exemple Racine) ont mieux survécu au temps que les modernes.

Y a-t-il toujours eu des antimodernes ? Oui et non. Certes, la veine élégiaque du *tempus fugit* se retrouve toujours et partout. Mais comment parler d'antimodernes au sens fort avant le triomphe de la « métaphysique moderne », comme disait Péguy, avec la Révolution française, avec l'idéologie du progrès ? L'antimoderne comme arrière-pensée, pensée de derrière, restriction mentale des modernes (il y a du casuiste chez l'antimoderne), comme méfiance à l'égard du dogme de la métaphysique moderne, à savoir le progrès, apparaît avec ce dogme, comme son revers, son autre ou sa mauvaise conscience. L'antimoderne refuse, sinon le progrès, du moins la bonne conscience du progrès.

L'antimoderne est-il une exception française ? Non, bien sûr. On pourrait embrigader Thomas Mann, T. S. Eliot, Ezra Pound. Des ouvrages parallèles ont été entrepris par la suite pour l'Espagne ou la Roumanie. Mais la tradition antimoderne depuis la fin du XVIII^e^ siècle est tout de même très liée à une méditation sur l'histoire de France, sur le siècle des révolutions. Et le bourgeois antibourgeois, ingrédient indispensable du caractère antimoderne, est un type particulièrement développé en France.

Ainsi, quelques thèmes ou quelques constantes de cette variante historique du vieux tempérament antimoderne appartiennent pleinement aux XIX^e^ et XX^e^ siècles : la contre-révolution, les anti-Lumières, le pessimisme, le culte du sublime, la hantise de la Chute, la vitupération sont les facettes du caractère réfractaire de l'antimodernisme des modernes.

Quant au *terminus ad quem*, gardons-le pour tout à l'heure.

Autrement dit, si les antimodernes sont les bons, les vrais modernes, lucides, désabusés — affranchis de la *self-deception* moderne —, qui sont les autres modernes, illusoires, inauthentiques, simplement, platement, naïvement ou aveuglément modernes ? Si les antimodernes sont les modérés du moderne, qui sont les enthousiastes ? Existent-ils pour de vrai, ces mauvais modernes, irresponsables, iconoclastes ? Ils seraient les conformistes du progrès comme pensée unique, les zélateurs de la religion du futur, les fervents de la rationalité technique, les adeptes de l'avant-garde à tout prix, les adhérents du « modernianisme », comme disait Péguy, du « monde qui fait le malin ». Les noms abondent. Inutile de les aligner.

Paulhan, antimoderne remarquable, éminence grise de l'antimoderne — *La Nouvelle Revue française* était son bastion entre les deux guerres —, opposait Terreur et Maintenance. Les antimodernes sont souvent des terroristes retournés — ils ont été, sont encore des modernes —, des terroristes devenus mainteneurs, des agnostiques du moderne, en cela toujours modernes, mais avertis (comme encore de Maistre opposé à Bonald).

Les antimodernes sont des apostats, comme ceux dont Jean-Pierre Martin faisait l'éloge, mais la « déconversion » ou le « désengagement » de l'antimoderne ne mène pas à une *vita nova* : « […] son scepticisme conquis ne ressemblera jamais tout à fait au scepticisme préventif de l'insulaire permanent ou du désinvolte-né : lui, il revient d'une *expérience* ; il n'en finit pas d'en revenir ; sa méfiance a été trempée, elle a vu de l'intérieur l'idée fixe et la simplicité d'esprit, le fanatisme, le système clos d'une pensée qui refuse le doute [(1914)] ». Opposons ces « anges déchus » aux « demi-vierges » de la modernité, car ils ont payé, ils ne se sont pas contentés d'être des *free riders*, des passagers clandestins, des compagnons de route de la modernité.

À moins que la littérature soit la seule *vita nova* possible pour l'antimoderne comme apostat.

Après les thèmes, suivaient quelques portraits dans *Les Antimodernes*, non des plus fameux qui avaient servi à décrire le type (de Maistre, Chateaubriand, Baudelaire, Flaubert ou Proust), mais d'écrivains moins attendus, non pourtant mineurs : Montalembert et Lacordaire, Renan et Bloy, Péguy entre Sorel et Bergson, Maritain et Benda, Thibaudet et Benda, Gracq, Barthes, et Paulhan plus souvent qu'à son tour. On a contesté telle ou telle présence : Benda ou Thibaudet, Gracq, et surtout Barthes.

Bien sûr, tous ne sont pas antimodernes à l'identique ni sur le même moule : on repère chez chacun plus ou moins de pondération entre les différents thèmes ou ingrédients antimodernes. Mais je les maintiens tous et je n'ai pas rencontré d'arguments rédhibitoires. Benda est un « réactionnaire de gauche » ; Thibaudet, un « vieux radical » ou un « idéaliste de province ». Et ces deux-là ne s'aiment pas ; ce sont des antagonistes, des contraires. Schopenhauer, comme modèle philosophique, cède la place à Spengler chez Gracq ou à Nietzsche chez Barthes. Mais tous deux sont équivoques, doubles, sensibles à certains thèmes antimodernes, non pas nécessairement les mêmes.

On s'est aussi interrogé sur telle ou telle absence : pourquoi pas Barrès, Aragon, ou Bernanos ? Chacun y est allé du sien. Et Valéry ? Breton ? Giono ? Céline ? Et René Guénon ? Claude Lévi-Strauss ? Et Renan, Suarès, Mauriac, Malraux, Caillois, Nimier, Cioran ? Toute une filière pascalienne. Plus les étrangers.

Je n'ai jamais dit que mon bal de têtes épuisait les antimodernes. Loin de là. « Pourrait être continué » : ce serait la clausule la plus juste, comme dans *Les Faux-Monnayeurs*. Il s'agit d'une tradition copieuse tout au long de la modernité, s'identifiant à la modernité dans son excellence. Même André Breton lui appartient, auquel Gracq fut si sensible parce qu'il y avait

en lui de l'antimoderne : voyez le début de *Nadja* à la recherche de précurseurs, notamment du côté du symbolisme ou de Huysmans.

Pas de meilleur exemple du caractère à la Janus des antimodernes que Bergson. Libérateur du « monde moderne » et de tous les *ismes* qui le caractérisent : rationalisme, déterminisme, associationnisme, positivisme, matérialisme, etc., il est souvent assimilé à Pascal : l'intuition, c'est l'ordre du cœur ou l'esprit de finesse. Pour ses disciples, Péguy, Sorel, Du Bos, Berth, etc., il est donc un antimoderne. Mais pour l'Église catholique, le bergsonisme, qui laisse peu de place à la raison auprès de la foi, est une variante du « modernisme » condamné en 1907 dans le décret du Saint-Office *Lamentabili* et l'encyclique *Pascendi*, avant que Pie X n'exigeât en 1910 de tout le personnel de l'Église appelé à exercer un ministère d'enseignement de prêter un serment « antimoderniste ». Maritain, Massis, Benda, tous trois bergsoniens enthousiastes, passèrent en quelques années du bergsonisme le plus outré au rationalisme le plus intolérant, dans sa variante thomiste (Maritain), Action française (Massis), ou spinozienne (Benda). Antimoderne pour les uns, Bergson représente donc le comble du moderne aux yeux des autres, qui sont parfois les mêmes après un tour de spirale ou d'écrou.

LES ANTIMODERNES SONT-ILS DE DROITE OU DE GAUCHE ?

La question politique m'a été souvent posée. À cinquante ans, un homme raisonnable devrait avoir voté pour tous les partis, assurait Thibaudet (les femmes ne votaient pas encore, et Thibaudet n'était pas pour qu'elles le fissent, mais il était favorable à un usage plus régulier du référendum, comme en Suisse).

Les antimodernes sont des non-conformistes, des réfractaires, des dandys de la politique, comme Baudelaire qui notait en 1852 : « Vous ne m'avez pas vu à la votation ; le seul candidat pour qui j'aurais pu voter

aurait été moi-même. » Un antimoderne ne vote pas, car il est partisan de l'aristocratie intellectuelle, à la rigueur du vote plural. Sinon, il n'est ni guelfe ni gibelin. D'eux, je ne dirais pas « ni droite ni gauche », parce que la thèse exagérée de Zeev Sternhell sur Barrès comme précurseur du fascisme interdit d'employer cette formule à la légère. Disons simplement qu'un antimoderne est le contraire d'un centriste. Un centriste, c'est quelqu'un que les gens de droite pensent de droite et que les gens de gauche pensent de gauche. Un antimoderne est un excentrique : quelqu'un que les gens de droite pensent de gauche et que les gens de gauche pensent de droite. Au lieu de manger à tous les râteliers, de gagner sur tous les tableaux, c'est l'éternel perdant : Chateaubriand, ultra et libertaire, s'écriant « Vive le roi, quand même ! » le jour de sa démission de la Chambre des pairs ; ou Proudhon, révolutionnaire et providentialiste, sans illusion sur son propre avenir de contestataire : « Je rêve d'un régime où je serais guillotiné comme conservateur. »

D'où aussi la possibilité de différentes exploitations, par exemple de Péguy — comme de Nietzsche —, ou de Sorel, récupérés du côté de l'Action française dans les années 1930, ou de Bergson, dont les anciens disciples peuplèrent les couloirs de Vichy. Après coup, la physionomie antimoderne a de bonnes chances de rester incomprise.

On se souvient du mot ennuyé de Barrès en 1923 : « La France est radicale. » Dans le mouvement des idées politiques en France, il y a un radicalisme large dans la longue durée des XIX^e^ et XX^e^ siècles (conforme au programme de Belleville énoncé par Gambetta en 1869 : la propriété pour tous, les avantages acquis, l'école unique, la retraite à soixante ans), comme il y a un romantisme large dont Barthes se réclamait à la fin de sa vie (de Rousseau à Proust). Le radicalisme large est un progressisme de petits propriétaires, l'idéologie des citoyens contre le pouvoir (Alain), la complainte des rouspéteurs conservatifs : Proudhon avait « une âme et des

colères de propriétaire frustré » ; Marx voyait en lui « rien qu'un petit bourgeois tout pur ».

Or les antimodernes tiennent du romantisme large contre le radicalisme large. Ce ne sont donc pas des blancs du Midi (Maurras me sert souvent comme contre-modèle de l'antimoderne : monarchiste, restaurateur, optimiste — vaguement —, il s'inscrit dans la lignée de Bonald, non pas dans celle de De Maistre), ni des citoyens contre le pouvoir, mais plutôt des aristocrates de l'intelligence, inquiets des rapports de la littérature et de la démocratie, favorables à un pouvoir spirituel laïque, jusqu'au Collège de sociologie.

L'ACTIVISME OU L'ATTENTISME CARACTÉRISE-T-IL LES ANTIMODERNES ?

L'agitation ou la résignation ? Ce serait un contresens de faire de leur réaction au monde moderne une apathie, une inertie, un quiétisme ou une torpeur. Au contraire, ils ont l'énergie du désespoir, la « vitalité désespérée », suivant une formule de Pasolini que Barthes reprenait volontiers à son compte : ni ressentiment ni rancœur, mais « inspiration vengeresse », comme Sainte-Beuve disait de Proudhon, ou « ironie et colère », comme Proudhon disait de lui-même, ou encore « représailles ».

L'antimoderne est animé par un pessimisme actif, ou par un optimisme sans progressisme. C'est un homme en colère. Ou une femme. Mais l'antimoderne peut-il être une femme ? C'est un imprécateur, un vitupérateur qui dispose d'une machine rhétorique des plus efficaces. Ni l'amertume ni la méchanceté ne l'inspirent, mais la véhémence dans la Némésis, comme le dit Wolf Lepenies à propos de Sainte-Beuve **(1915)**, lequel parle lui-même de la « frénésie vengeresse » de Chateaubriand pour justifier le passage de l'écrivain de la littérature à la politique. Une

économie ou une théologie de la « justice poétique » préside à son agitation fiévreuse.

D'où le passage fréquent de l'antimoderne de la critique à la politique, ou de la littérature au militantisme. Thibaudet parlait du « sinistrisme » immanent de la vie politique française, sa tendance à gauche, équilibrée seulement par la littérature et par Paris qui penchent à droite. Telle est la tendance ou la tentation antimoderne : pencher à droite, mais sans y tomber.

Les antimodernes sont souvent des énergumènes : il y a un activisme antimoderne, une opiniâtreté, un « cassandrisme », comme disait encore Thibaudet.

QUI SONT LES ANTIMODERNES AUJOURD'HUI ?

Et d'abord, y en a-t-il ? Question qui permet de revenir à celle du *terminus ad quem*. L'antimoderne est-il encore d'actualité ? Ma conviction initiale était d'arrêter la tradition avec la Seconde Guerre mondiale, avec Drieu la Rochelle, car l'antimoderne me semblait ensuite interdit de séjour : le double jeu caractéristique de l'antimoderne, toujours dedans et dehors, aurait été rendu impossible après 1940 et la « divine surprise », très étrangère aux aspirations des antimodernes, lesquels ne croient pas, n'ont jamais cru à une quelconque restauration. L'antimoderne est joueur, dandy, agent double, chauve-souris. En France, Vichy aurait donc mis un terme à la tradition du dandysme politico-littéraire antimoderne, ou à la fortune littéraire, à la réception esthétique — non politique — de De Maistre. Caillois jouait avec les idées de ce dernier jusqu'en 1940, mais, aussitôt après, il se fit gaulliste fervent. La vogue antimoderne n'aurait donc pas résisté à l'esthétisation du politique par le fascisme, au triomphe du modernisme conservateur ou du conservatisme révolutionnaire.

Mais l'antimoderne a-t-il été rendu illégitime définitivement ou seulement pour un temps ? Les hussards (Nimier, Laurent, Blondin), ou

Gracq et Barthes, semblent témoigner d'une permanence ou d'une résurgence d'un tropisme antimoderne, que l'on doit constater et que l'on ne peut ignorer. Contre la doxa de l'engagement chez Gracq. Contre la doxa du *politically correct* chez Barthes, lequel, dans sa chronique du *Nouvel Observateur* en 1978 et 1979, se moquait du radicalisme large des bobos.

La présence de Gracq n'a pas soulevé d'objections. Celle de Barthes a surpris, m'a valu les seules attaques après le livre, attaques personnelles, *ad hominem* et non *ad rem*, comme si reconnaître l'antimoderne en Barthes — comme en Chateaubriand, Baudelaire ou Proust pourtant — l'abaissait, le trahissait. « Maistre, d'accord, mais Barthes ! » Curieuse attitude ! Barthes se rattachait explicitement au romantisme large en délicatesse avec le radicalisme large. Nietzsche prenait le relais de Schopenhauer, et l'on connaît son vœu, en 1971, de se situer *« à l'arrière-garde de l'avant-garde »*.

Il n'était pas un homme en colère, mais on peut trouver trace chez lui d'une croyance au péché originel. Ne pourrait-on lire le « degré zéro » — comme notion première — et le Neutre — comme mythe d'eudémonisme — à la manière d'une thèse sur la chute dans le langage ? Barthes ne soutient-il pas dans sa préface aux dessins d'Erté, toujours en 1971 : « D'une certaine façon avec le mot, avec la suite intelligible de lettres, c'est le mal qui commence[(1916)]. » La langue comme Chute : ce soupçon reviendra souvent chez lui par la suite.

Mais aujourd'hui ? Peut-on encore être antimoderne, au sens paradoxal, subtil, excentrique qui m'intéresse et qui a fait la grandeur de cette tradition hétérodoxe au cœur de la modernité ? Le national-républicanisme d'un Régis Debray est-il antimoderne ? Ou le passage du républicanisme à la laïcité positive d'un Max Gallo ? Ou la nostalgie de l'école et de la culture de la Troisième République chez un Alain Finkielkraut ? On n'a pas manqué de m'interroger encore sur Michel Houellebecq ou Philippe Sollers, sur les nouveaux réactionnaires et les néoconservateurs, sur les

disciples de Leo Strauss ou de Carl Schmitt, sur Philippe Muray, Maurice Dantec, Renaud Camus, Richard Millet, Michel Onfray. Puis-je décerner un label ?

Peu après la sortie de mon livre, Jean-Paul II disparut. Quelques jours après le conclave, on put lire ce titre en première page d'un quotidien : « Benoît XVI, un pape antimoderne ? », au sens non de la controverse du début du XX^e^ siècle et de la condamnation de l'hérésie moderniste, mais de la résistance aux dérives des comportements actuels. C'était un premier indice du retour du terme, et le diagnostic n'a pas été invalidé depuis cette date, puisque l'épithète est désormais partout.

Je réponds cependant : ni Benoît XVI ni Houellebecq, car pour être antimoderne, il est indispensable d'avoir traversé le moderne, comme Chateaubriand en 1789, comme Baudelaire en 1848, comme Péguy durant l'affaire Dreyfus, comme Gracq avec le surréalisme, comme Barthes avec le brechtisme. Un écrivain qui pense et écrit comme un naturaliste de la fin du XIX^e^ siècle, comme si ni Proust ni Joyce n'avaient existé, n'est pas un antimoderne.

En vérité, je ne vois pas d'antimodernes à l'horizon. La religion moderne a pris un tel coup de vieux depuis vingt-cinq ans, depuis l'entrée dans la condition « postmoderne », comme on l'a qualifiée, depuis la chute du mur de Berlin, avec la fin des grands récits, le dernier ayant été celui du progrès, avec la méfiance de la science, le principe de précaution, etc., que la vieille posture antimoderne n'a plus rien de séduisant. Sans modernité triomphale, plus d'antimoderne viable, plus d'ambivalence, plus de jeu. Le moment postmoderne est aussi, forcément et fâcheusement, un moment post-antimoderne.

Être vraiment antimoderne aujourd'hui, c'est-à-dire intempestif, ce serait donc, paradoxalement, se battre à front renversé, se montrer réfractaire à la doxa antimoderne érigée de plus en plus en pensée unique, et défendre les valeurs des Lumières, les libertés modernes, l'humanisme

civique, la raison pratique, la modernité démocratique, l'État de droit. Ce n'est pas le moment de plaisanter avec ces idéaux en des temps de hausse des fondamentalismes de tous bords. Il faut être benoît pour croire que la menace vient aujourd'hui du modernisme, que le triomphe du moderne — non des archaïsmes renouvelés — est ce qui doit être craint au début du XXIe siècle. Et s'il s'agit toujours d'être indocile, parce que la littérature, c'est cela — l'opposition —, le moment est venu de chanter les Lumières, non de faire la fine bouche.

APPENDICES

Note bibliographique

Certains passages ou chapitres ont connu une prépublication sous une autre forme : « Joseph de Maistre entre “politique expérimentale” et “métapolitique” : une diction sublime », dans *Dire il politico. Dire le politique. Il discorso, le scritture e le rappresentazioni della politica*, éd. Bruna Consarelli, Padova, Dedam, 2001 ; « Chateaubriand derrière Lacordaire », *Mémoire dominicaine* (« Lacordaire, écrivain »), n° 17, 2003 ; « Anatole Leroy-Beaulieu, Bernard Lazare, Léon Bloy. Antisémitisme ou antimodernisme ? », *Les Cahiers du judaïsme*, n° 11, 2002 ; « Péguy antimoderne », *Le Débat*, n° 128, janvier 2004 ; « Thibaudet, le dernier critique heureux », *Le Débat*, n° 120, 2002 ; « Gracq est-il un moderne ? », *Revue des Lettres modernes, Cahiers Julien Gracq*, n° 2, 1994 ; « Le roman de Roland Barthes », *Critique*, n° 678, novembre 2003.

Notes

INTRODUCTION

(1) BAUDELAIRE, lettre à Manet, 11 mai 1865, *Correspondance*, éd. Claude Pichois et Jean Ziegler, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1973, 2 vol., t. II, p. 497.

(2) Charles DU BOS, *Journal* (juin 1922), Paris, Corrêa, 1946, t. I, p. 103.

(3) Jacques MARITAIN, *Antimoderne* (1922), in *Œuvres, 1912-1939*, Paris, Desclée de Brouwer, 1975, t. I, p. 102.

(4) Albert THIBAUDET, « L'esthétique des trois traditions », *NRF*, janvier 1913, p. 5.

(5) *Ibid*., p. 6.

(6) ID., *Les Idées politiques de la France*, Paris, Stock, 1932, pp. 14-15.

(7) *Ibid*., p. 27.

(8) *Ibid*., p. 29.

(9) *Ibid*., p. 30.

(10) *Ibid*., p. 32.

(11) *Le Monde*, 4 juillet 2001.

(12) Pierre DRIEU LA ROCHELLE, *Gilles*, Paris, Le Livre de Poche, 1969, p. 378.

(13) Paul MORAND, *Journal inutile, 1968-1976*, Paris, Gallimard, 2001, 2 vol., t. I, p. 326.

(14) *Ibid*., p. 238. Morand cite le deuxième entretien des *Soirées de Saint-Pétersbourg* de Joseph de Maistre, éd. Jean-Louis Darcel, Genève, Slatkine, 1993, 2 vol., t. I, p. 130.

(15) ID., *Journal inutile, op. cit*., t. I, p. 339.

(16) CHATEAUBRIAND, *Mémoires d'outre-tombe*, éd. Jean-Claude Berchet, Paris, Classiques Garnier, 1989-1998 ; 2e éd., Paris, Le Livre de Poche, coll. « La Pochothèque », 2003-2004, 2 vol., t. II, p. 847.

(17) Roland BARTHES, « Réponses », *Œuvres complètes*, éd. Éric Marty, Paris, Éd. du Seuil, 2002, 5 vol., t. III, p. 1038.

(18) J'avais jadis analysé de cette manière *Les Cinq Paradoxes de la modernité*, Paris, Éd. du Seuil, 1989.

(19) Alexis de TOCQUEVILLE, *L'Ancien Régime et la Révolution* (1856), éd. Françoise Mélonio, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1988, p. 93.

PREMIÈRE PARTIE
LES IDÉES

(20) FLAUBERT, lettre à la princesse Mathilde, 28 octobre 1872, *Correspondance*, éd. Jean Bruneau, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1980-1998, 4 vol. parus, t. IV, p. 597.

(21) ID., lettre à Ernest Feydeau, 28 octobre 1872, *ibid*., p. 596.

(22) ID., lettre à George Sand, 28 octobre 1872, *ibid*., p. 598.

(23) ID., lettre à la princesse Mathilde, 28 octobre 1872, *ibid*., p. 597.

(24) ID., lettre à Ernest Feydeau, 28 octobre 1872, *ibid*., p. 596.

(25) BARBEY D'AUREVILLY, *Les Prophètes du passé* (1851), Paris, Bourdilliat, 1860 (2e éd.), p. 50.

(26) Émile FAGUET, « Joseph de Maistre », *Politiques et moralistes du XIXe siècle. Première série*, Paris, Lecène, Oudin, et Cie, 1891, p. 69.

(27) *Ibid*., pp. 69-70.

(28) Voir Jean STAROBINSKI, *Action et réaction. Vie et aventure d'un couple*, Paris, Éd. du Seuil, 1999, pp. 308-316.

(29) Voir *Histoire des droites en France*, dir. Jean-Francois Sirinelli, Paris, Gallimard, 1992, 3 vol., en particulier la contribution d'Alain-Gérard Slama, « Portrait de l'homme de droite. Littérature et politique », t. III, pp. 787-838.

I

CONTRE-RÉVOLUTION

(30) Voir Didier MASSEAU, *Les Ennemis des philosophes. L'antiphilosophie au temps des Lumières*, Paris, Albin Michel, 2000 ; Darrin M. MCMAHON, *Enemies of the Enlightenment. The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2001 ; ou encore Jean-Marie GOULEMOT, *Adieu les philosophes. Que reste-t-il des Lumières ?*, Paris, Éd. du Seuil, 2001, en particulier pp. 98-106.

(31) Paul BOURGET, *Outre-mer. Notes sur l'Amérique* (1892), Paris, Lemerre, 1895, 2 vol., t. II, p. 321. Cette citation servit d'épigraphe à Maurras en tête de *Trois idées politiques*, dédié à Bourget « en souvenir des justes conclusions d'*Outre-mer* » (Paris, Champion, 1898).

(32) Voir Gérard GENGEMBRE, *La Contre-Révolution ou l'histoire désespérante. Histoire des idées politiques*, Paris, Éd. Imago, 1989, p. 21.

(33) Jean PAULHAN, *Les Fleurs de Tarbes ou la Terreur dans les Lettres* (1941), éd. Jean-Claude Zylberstein, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1990, p. 157.

(34) MORAND, *Journal inutile*, *op. cit.*, t. I, p. 69.

(35) *Ibid.*, p. 327.

(36) Joseph DE MAISTRE, lettre au roi Victor-Emmanuel, 31 octobre (12 novembre) 1811, *Œuvres complètes*, Lyon, Vitte, 1884-1886, 14 vol., t. XII, p. 68 ; *Textes choisis*, éd. E. M. Cioran, Monaco, Éd. du Rocher, 1957, p. 221.

(37) BARTHES, *Le Neutre. Cours au Collège de France (1977-1978)*, éd. Thomas Clerc, Paris, Éd. du Seuil, 2002, p. 187.

(38) SAINTE-BEUVE, *Le Cahier vert (1834-1847)*, éd. Raphaël Molho, Paris, Gallimard, 1973, p. 98.

(39) FAGUET, « Joseph de Maistre », art. cité, p. 67.

(40) BARBEY D'AUREVILLY, *Les Prophètes du passé*, *op. cit.*, p. 65.

(41) Charles MAURRAS, « Chateaubriand ou l'anarchie », *Trois idées politiques. Chateaubriand, Michelet, Sainte-Beuve* (1898), in *Œuvres capitales*, Paris, Flammarion, 1954, 4 vol., t. II, pp. 67-68.

(42) ID., « Note III. Chateaubriand et les idées révolutionnaires », *ibid.*, p. 91.

(43) Voir Jacques GODECHOT, *La Contre-Révolution. Doctrine et action, 1789-1804*, Paris, P.U.F., 1961, p. 7 ; George STEINER, « Aspects of Counter-Revolution », *The Permanent Revolution. The French Revolution and its Legacy, 1789-1989*, éd. Geoffrey Best, Chicago, University of Chicago Press, 1989, pp. 129-153.

(44) Paul BÉNICHOU, *Morales du grand siècle* (1948), Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1994, p. 95.

(45) TOCQUEVILLE, « État social et politique de la France avant et depuis 1789 » (1836), *L'Ancien Régime et la Révolution*, *op. cit.*, p. 78.

(46) CHATEAUBRIAND, *De la nouvelle proposition relative au bannissement de Charles X et de sa famille* (1831), in *Grands écrits politiques*, éd. Jean-Paul Clément, Paris, Imprimerie nationale, 1993, 2 vol., t. II, p. 620.

(47) P. BÉNICHOU, *Morales du grand siècle*, *op. cit.*, p. 98.

(48) MAURRAS, « Note I. De l'esprit classique », *Trois idées politiques*, *op. cit.*, t. II, pp. 87-88.

(49) BOURGET, *Le Disciple* (1889), éd. définitive, in *Œuvres complètes*, *Romans*, Paris, Plon, 1901, t. III, p. 49.

(50) MAISTRE, *Considérations sur la France*, in *Écrits sur la Révolution*, éd. Jean-Louis Darcel, Paris, P.U.F., 1989, p. 107.

(51) *Ibid*., p. 178.

(52) *Ibid*., p. 201.

(53) BAUDELAIRE, [*Hygiène*], in *Œuvres complètes*, éd. Claude Pichois, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1975-1976, 2 vol., t. I, p. 669.

(54) MAISTRE, lettre au chevalier d'Olry, 5 septembre 1818, in *Œuvres complètes*, *op. cit*., t. XIV, pp. 148-149.

(55) ID., *Considérations sur la France*, *op. cit*., p. 106.

(56) CHATEAUBRIAND, *Mémoires d'outre-tombe*, *op. cit*., t. I, p. 1202.

(57) BAUDELAIRE, *Mon cœur mis à nu*, in *Œuvres complètes*, *op. cit*., t. I, p. 679.

(58) *Ibid*.

(59) *Ibid*.

(60) *Ibid*.

(61) *Ibid*.

(62) ID., *Correspondance*, *op. cit*., t. I, p. 188.

(63) ID., *Mon cœur mis à nu*, *op. cit*., t. I, p. 692.

(64) CHATEAUBRIAND, *Mémoires d'outre-tombe*, *op. cit*., t. I, p. 1226.

(65) BAUDELAIRE, *Mon cœur mis à nu*, *op. cit*., t. I, p. 684.

(66) ID., « L'Albatros », *Les Fleurs du mal*, in *Œuvres complètes*, *op. cit*., t. I, pp. 9-10.

(67) ID., *Mon cœur mis à nu*, *op. cit*., t. I, p. 679.

(68) ID., *Salon de 1846*, in *Œuvres complètes*, *op. cit*., t. II, p. 494.

(69) ID., « À une heure du matin », *Le Spleen de Paris*, in *Œuvres complètes*, *op. cit*., t. I, p. 287.

(70) ID., « Assommons les pauvres ! », *ibid.*, p. 359.

(71) *Ibid*., pp. 357-358.

(72) ID., *Correspondance*, *op. cit*., t. II, p. 94.

(73) ID., « Le Joujou du pauvre », *Le Spleen de Paris*, *op. cit*., t. I, p. 305.

(74) ID., « Le Miroir », *ibid.*, p. 344.

(75) ID., *Salon de 1846*, *op. cit*., t. II, p. 415.

(76) Voir la trilogie de Pierre ROSANVALLON, *Le Sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, Paris, Gallimard, 1992 ; *Le Peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, Gallimard, 1998 ; *La Démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France*, Paris, Gallimard, 2000.

(77) MAISTRE, « Discours à Mme la marquise de Costa sur la vie et la mort de son fils » (août 1794), in *Œuvres complètes*, *op. cit*., t. VII, p. 250.

(78) RENAN, *La Réforme intellectuelle et morale* (1871), in *Œuvres complètes*, Paris, Calmann-Lévy, 1947-1961, 10 vol., t. I, p. 342.

(79) FLAUBERT, lettre à Louise Colet, 15-16 mai 1852, *Correspondance*, *op. cit*., t. I, p. 90.

(80) Edmond et Jules DE GONCOURT, *Journal* (15 juillet 1860), Paris, Laffont, coll. « Bouquins », 1989, 3 vol., t. I, p. 582.

(81) VILLIERS DE L'ISLE-ADAM, « Vox populi », *Contes cruels*, in *Œuvres complètes*, éd. Alan Raitt et Pierre-Georges Castex, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1986, 2 vol., t. I, pp. 562-565.

(82) GOBINEAU, *La Troisième République française et ce qu'elle vaut*, Strasbourg, Trübner, 1907, p. 108 ; cité par P. ROSANVALLON, *Le Sacre du citoyen*, *op. cit*., p. 321.

(83) George SAND, *Journal d'un voyageur pendant la guerre*, Paris, Michel Lévy, 1871 ; cité par P. ROSANVALLON, *Le Sacre du citoyen*, *op. cit*., p. 308.

(84) P. ROSANVALLON, *Le Sacre du citoyen*, *op. cit*., p. 311.

(85) FLAUBERT, lettre à George Sand, 8 septembre 1871, *Correspondance*, *op. cit*., t. IV, p. 376.

(86) ID., lettre à George Sand, 30 avril 1871, *ibid*., p. 314.

(87) Voir Michel MANSUY, *Un moderne. Paul Bourget. De l'enfance au disciple*, Paris, Les Belles Lettres, 1960, p. 185.

(88) PAULHAN, « La démocratie fait appel au premier venu », *NRF*, mars 1939, pp. 478-483.

(89) Léon DAUDET, *Le Stupide XIX^{e} siècle* (1922), in *Souvenirs et polémiques*, Paris, Laffont, coll. « Bouquins », 1992, p. 1327.

(90) Charles RENOUVIER, *Philosophie analytique de l'histoire. Les idées, les religions, les systèmes*, Paris, Leroux, 1896-1897, 4 vol., t. IV, p. 113.

(91) RENAN, *La Réforme intellectuelle et morale*, *op. cit*., t. I, p. 333.

(92) *Ibid*., p. 348.

(93) *Ibid*., p. 359.

(94) *Ibid*., p. 360.

(95) *Ibid*.

(96) *Ibid*., p. 362.

(97) *Ibid*., p. 377.

(98) *Ibid*., p. 378.

(99) *Ibid*., p. 386.

(100) ID., « La part de la famille et de l'État dans l'éducation » (1869), *La Réforme intellectuelle et morale*, *op. cit*., t. I, p. 527.

(101) ID., *La Réforme intellectuelle et morale*, *op. cit*., t. I, pp. 395-398.

(102) ID., « Rêves », *Dialogues et fragments philosophiques* (1876), in *Œuvres complètes*, *op. cit*., t. I, p. 620.

(103) *Ibid*., p. 610.

(104) ID., « Philosophie de l'histoire contemporaine » (1859), *Questions contemporaines* (1868), in *Œuvres complètes*, *op. cit*., t. I, p. 45.

(105) BALZAC, *Le Médecin de campagne* (1833), in *La Comédie humaine*, dir. P.-G. Castex, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1976-1981, 12 vol., t. IX, p. 506.

(106) *Ibid*., p. 507.

(107) BOURGET, « Balzac et *Le Cousin Pons* » (1898), *Nouvelles Pages de critique et de doctrine* (1898), Paris, Plon, 1922, t. I, p. 46.

(108) ID., « La politique de Balzac » (1902), *Sociologie et littérature*, Paris, Plon, 1906, pp. 51-52.

(109) RENAN, *Dialogues et fragments philosophiques*, *op. cit*., t. I, p. 609.

(110) ID., *L'Avenir de la science*, in *Œuvres complètes*, *op. cit*., t. III, pp. 999-1000.

(111) BOURGET, *Essais de psychologie contemporaine*, éd. André Guyaux, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1993, p. 57.

(112) PÉGUY, [« Nous devons nous préparer aux élections »], *Œuvres en prose complètes*, éd. Robert Burac, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1987-1992, 3 vol., t. I, p. 939.

(113) PROUST, « Mondanité et mélomanie de Bouvard et Pécuchet », *Jean Santeuil*, précédé de *Les Plaisirs et les Jours*, éd. Pierre Clarac et Yves Sandre, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1971, pp. 63-64.

(114) ID., [« La jeunesse flagornée »], *Contre Sainte-Beuve*, précédé de *Pastiches et mélanges*, et suivi de *Essais et articles*, éd. Pierre Clarac et Yves Sandre, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de

la Pléiade », 1971, p. 395.

(115) ID., *Le Temps retrouvé*, in *À la recherche du temps perdu*, dir. J.-Y. Tadié, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1987-1989, 4 vol., t. IV, p. 432.

(116) *Ibid*., p. 433.

(117) CLAUDEL, *Journal*, éd. François Varillon et Jacques Petit, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1968-1969, 2 vol., t. I, p. 286.

(118) MORAND, *Journal inutile*, *op. cit*., t. I, p. 187.

(119) *Ibid*., p. 191.

II

ANTI-LUMIÈRES

(120) PROUST, *Correspondance*, éd. Philippe Kolb, Paris, Plon, 1970-1993, 21 vol., t. I, p. 129.

(121) ID., *Du côté de chez Swann*, in *À la recherche du temps perdu*, *op. cit*., t. I, p. 67.

(122) ID., *La Prisonnière*, in *À la recherche du temps perdu*, *op. cit*., t. III, p. 542.

(123) ID., *Sodome et Gomorrhe II*, in *À la recherche du temps perdu*, *op. cit*., t. III, p. 275.

(124) MAISTRE, *De la souveraineté du peuple*, éd. Jean-Louis Darcel, Paris, P.U.F., 1992, p. 187.

(125) CHATEAUBRIAND, *Réflexions politiques* (1814), in *Grands écrits politiques*, *op. cit*., t. I, p. 215.

(126) MAURRAS, « Sainte-Beuve ou l'empirisme organisateur », *Trois idées politiques*, in *Œuvres capitales*, *op. cit*., t. II, p. 79.

(127) *Ibid*.

(128) FAGUET, « Joseph de Maistre », art. cité, p. 51.

(129) D. MASSEAU, *Les Ennemis des philosophes*, *op. cit*., p. 44.

(130) RIVAROL, *Les Actes des apôtres*, 1790 ; cité par G. GENGEMBRE, *La Contre-Révolution…*, *op. cit*., p. 24.

(131) MAISTRE, *Considérations sur la France*, *op. cit*., p. 145.

(132) *Ibid*., p. 154.

(133) Voir Albert O. HIRSCHMAN, *Deux siècles de rhétorique réactionnaire* (1991), trad. Pierre Andler, Paris, Fayard, 1991, p. 22. Hirschman nommait les trois arguments *perversity*, *futility* et

jeopardy.

(134) MAISTRE, *Considérations sur la France*, *op. cit.*, p. 175.

(135) *Ibid*.

(136) *Ibid*., p. 106.

(137) François-Dominique DE REYNAUD DE MONTLOSIER, *De la monarchie française, depuis son établissement jusqu'à nos jours ou Recherches sur les anciennes institutions françaises*, Paris, 1814, 3 vol.

(138) PASCAL, *Pensées*, Lafuma, fr. 60 ; cité par LAMENNAIS, *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, t. I (1817), Paris, Tournache-Molin et Séguin, 1818 (2e éd.), p. 357.

(139) Edmund BURKE, *Réflexions sur la révolution de France*, trad. Pierre Andler, Paris, Hachette, coll. « Pluriel », 1989, p. 200.

(140) *Ibid*., p. 39.

(141) *Ibid*., p. 57.

(142) *Ibid*., p. 51.

(143) *Ibid*., p. 109.

(144) TOCQUEVILLE, *L'Ancien Régime et la Révolution*, *op. cit.*, p. 238.

(145) BURKE, *Réflexions sur la révolution de France*, *op. cit*., pp. 73-74.

(146) A. O. HIRSCHMAN, *Deux siècles de rhétorique réactionnaire*, *op. cit*., p. 32.

(147) *Ibid*., p. 66.

(148) BALZAC, *Le Médecin de campagne*, *op. cit*., t. IX, pp. 431-432.

(149) BURKE, *Réflexions sur la révolution de France*, *op. cit*., p. 179.

(150) MAURRAS, « Note III. Chateaubriand et les idées révolutionnaires », *Trois idées politiques*, *op. cit.*, t. II, p. 91.

(151) Voir Bernard DE VAULX, *Joseph de Maistre, une politique expérimentale. Introduction et textes choisis*, Paris, Fayard, 1940.

(152) Isaiah BERLIN, « Joseph de Maistre et les origines du totalitarisme » (1990), *Le Bois tordu de l'humanité. Romantisme, nationalisme et totalitarisme*, trad. Marcel Thymbres, Paris, Albin Michel, 1992, pp. 100-174.

(153) Il empruntait ce concept à son ami René Martin-Guelliot, qui l'avait décrit dans leur revue, *Le Spectateur*, en 1912. Paulhan y revient en 1928 dans son « Carnet du spectateur » (*NRF*, novembre 1928), texte recueilli dans *Entretien sur des faits divers*, Paris, Gallimard, 1945 ; *Œuvres complètes*,

Paris, Cercle du livre précieux, 1966-1970, 5 vol., t. II, p. 23. Il l'utilisa dans sa *Lettre aux directeurs de la Résistance*, Paris, Éd. de Minuit, 1952 ; *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. V, p. 435.

(154) MAISTRE, *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines*, éd. R. Triomphe, Paris, Les Belles Lettres, 1959, pp. 3-4.

(155) *Ibid.*, p. 57.

(156) ID., *De la souveraineté du peuple*, *op. cit.*, p. 187.

(157) Edmond SCHERER, « Joseph de Maistre » (1853), *Mélanges de critique religieuse*, Paris, Cherbuliez, 1860, pp. 263-296, ici p. 269.

(158) MAISTRE, *Essai sur le principe générateur des constitutions…*, *op. cit.*, p. 31.

(159) LAMENNAIS, *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, *op. cit.*, t. I, p. 355.

(160) TAINE, *Les Origines de la France contemporaine*, t. I, *L'Ancien Régime*, Paris, Hachette, 1876, p. III.

(161) CHATEAUBRIAND, *De la Restauration et de la monarchie élective* (1831), in *Grands écrits politiques*, *op. cit.*, t. II, p. 572.

(162) Marc FUMAROLI, *Chateaubriand. Poésie et terreur*, Paris, De Fallois, 2003, pp. 28-30.

(163) BAUDELAIRE, *Exposition universelle (1855)*, in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. II, p. 580.

(164) ID., *Fusées*, in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. II, p. 663.

(165) ID., « De quelques préjugés contemporains », in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. II, p. 54.

(166) ID., « Le Gâteau », *Le Spleen de Paris*, *op. cit.*, t. I, pp. 297-298.

(167) Jean STAROBINSKI, « Nouvelles batailles d'enfants », *Largesse*, Paris, Réunion des musées nationaux, 1994, p. 133.

(168) *Ibid.*, p. 139.

(169) BAUDELAIRE, « Le Gâteau », *op. cit.*, p. 299.

(170) ID., *Mon cœur mis à nu*, *op. cit.*, t. I, p. 681.

(171) *Ibid.*, p. 697.

(172) NIETZSCHE, *Fragments posthumes, automne 1887-mars 1888*, in *Œuvres philosophiques complètes*, t. XIII, éd. G. Colli et M. Montinari, trad. P. Klossowski et H.-A. Baatsch, Paris, Gallimard, 1976, p. 285.

(173) *Ibid.*, p. 68.

(174) *Ibid.*, p. 73.

(175) *Ibid*., p. 101.

(176) BOURGET, *Essais de psychologie contemporaine*, *op. cit*., pp. 13-18.

(177) NIETZSCHE, *Ecce Homo*, in *Œuvres philosophiques complètes*, t. VIII, vol. 1, trad. J.-C. Hémery, Paris, Gallimard, 1974, p. 319.

(178) Georges SOREL, *Les Illusions du progrès*, Paris, Marcel Rivière, 1908.

(179) ID., *Réflexions sur la violence* (1908), Paris, Marcel Rivière, 1921 (5e éd.), p. 14.

(180) Édouard BERTH, *Les Méfaits des intellectuels* (1914), préface de Georges Sorel, Paris, Marcel Rivière, 1926 (2e éd.), p. 343.

(181) Julien BENDA, « L'autre erreur du marxisme », *La Dépêche de Toulouse*, 15 août 1933 ; repris sous le titre « Matérialisme dialectique » (et daté par erreur du 15 septembre 1933), dans *Précision, 1930-1937*, Paris, Gallimard, 1937, pp. 143-147, ici p. 146. Benda reprend presque littéralement un ancien article, « Le matérialisme historique », *Le Figaro*, 9 juin 1918.

(182) *Ibid*., p. 147, avec quelques variantes par rapport à l'article de *La Dépêche de Toulouse* cité ici. La formule était semblable en 1918, prenant prétexte de la guerre.

(183) Voir Marie-Claude BLAIS, *Au principe de la République. Le cas Renouvier*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 2000, pp. 93-99.

(184) PROUST, *Sodome et Gomorrhe II*, *op. cit*., t. III, p. 210.

(185) ID., *Le Temps retrouvé*, *op. cit*., t. IV, pp. 580-581.

(186) Julien GRACQ, *La Littérature à l'estomac* (1950), in *Œuvres complètes*, éd. Bernhild Boie et Claude Dourguin, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1989-1995, 2 vol., t. I, p. 541.

(187) ID., *En lisant en écrivant*, in *Œuvres complètes*, *op. cit*., t. II, p. 706.

(188) CIORAN, *De l'inconvénient d'être né* (1973), in *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 1995, p. 1353.

III

PESSIMISME

(189) CHATEAUBRIAND, *De la monarchie selon la charte* (1816), in *Grands écrits politiques*, *op. cit*., t. II, p. 466.

(190) ID., lettre à M. de Vibraye, 27 novembre 1830, citée dans *Grands écrits politiques*, *op. cit*., t. II, p. 557.

(191) BARBEY D'AUREVILLY, *Le Chevalier des Touches* (1863), in *Œuvres romanesques complètes*, éd. Jacques Petit, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1964, t. I, p. 761.

(192) *Ibid*., p. 762.

(193) CHATEAUBRIAND, *De la Restauration et de la monarchie élective* (1831), *op. cit*., t. II, p. 578 ; cité dans les *Mémoires d'outre-tombe*, *op. cit*., t. II, p. 497.

(194) ID., *Mémoires d'outre-tombe*, *op. cit*., t. II, p. 451.

(195) BARTHES, *Le Neutre*, *op. cit*., p. 106.

(196) CHARLES DE RÉMUSAT, « Du pessimisme politique », *La Revue des Deux Mondes*, 1er août 1860, pp. 729-743.

(197) PAUL CHALLEMEL-LACOUR, *Études et réflexions d'un pessimiste*, préface de Joseph Reinach, Paris, Charpentier, 1901.

(198) Challemel-Lacour avait publié une des premières introductions à la pensée de Schopenhauer en France, « Un bouddhiste contemporain en Allemagne », *La Revue des Deux Mondes*, 15 mars 1870, pp. 296-332.

(199) Voir ci-dessous le chapitre « Péguy entre Georges Sorel et Jacques Maritain », p. 263.

(200) CHALLEMEL-LACOUR, *Études et réflexions d'un pessimiste*, *op. cit*., p. 151.

(201) PASCAL, *Pensées*, Lafuma, fr. 103.

(202) MAISTRE, *Considérations sur la France*, *op. cit*., p. 121.

(203) SCHOPENHAUER, *Pensées, maximes et fragments*, trad. Jean Bourdeau, Paris, Germer-Baillière, 1880 ; *Pensées et fragments*, Alcan, 4e éd., 1884, p. 75. Voir SCHOPENHAUER, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. Auguste Burdeau, Paris, Alcan, 1888-1890, 3 vol. ; revue par Richard Roos, Paris, P.U.F., 1966 ; 11e éd., 1984, p. 410.

(204) James SULLY, *Le Pessimisme. Histoire et critique* (1877), trad. A. Bertrand et P. Girard, Paris, Germer-Baillière, 1882 ; Elme-Marie CARO, *Le Pessimisme au XIXe siècle. Leopardi, Schopenhauer, Hartmann*, Paris, Hachette, 1878.

(205) NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, in *Œuvres philosophiques complètes*, t. VII, éd. G. Colli et M. Montinari, trad. C. Heim, I. Hildenbrand et J. Gratien, Paris, Gallimard, 1971, p. 174.

(206) PROUST, *Sodome et Gomorrhe II*, *op. cit*., t. III, p. 438.

(207) Paul BÉNICHOU, *L'École du désenchantement. Sainte-Beuve, Nodier, Musset, Nerval, Gautier*, Paris, Gallimard, 1992, p. 149.

(208) *Extraits du journal de Chênedollé*, éd. Mme P. de Samie, Paris, Plon, 1922, p. 68.

(209) MAISTRE, *Du pape* (livre III, chap. II), in *Textes choisis*, *op. cit*., p. 153 ; *Œuvres complètes*, *op. cit*., t. II, p. 339.

(210) BAUDELAIRE, *Mon cœur mis à nu*, *op. cit*., t. I, p. 707.

(211) *Ibid*., p. 681.

(212) *Ibid*., p. 707.

(213) BRUNETIÈRE, « La philosophie de Schopenhauer et les conséquences du pessimisme » (sur la traduction du *Monde comme volonté et comme représentation* par Auguste Burdeau, Paris, Alcan, 1888-1890, 3 vol.), *La Revue des Deux Mondes*, 1er novembre 1890 (article recueilli dans *Essais sur la littérature contemporaine*, Paris, C. Lévy, 1892), pp. 210-221, ici p. 211.

(214) BURKE, *Réflexions sur la révolution de France*, *op. cit*., p. 76.

(215) Frédéric LE PLAY, *La Réforme sociale* (1864), chap. III, in *Textes choisis*, éd. Louis Baudin, Paris, Dalloz, 1947, p. 147.

(216) BALZAC, *Le Médecin de campagne*, *op. cit*., t. IX, p. 512.

(217) MAISTRE, *Considérations sur la France*, *op. cit*., p. 143.

(218) *Ibid*., p. 177.

(219) *Ibid*., p. 141.

(220) *Ibid*.

(221) *Ibid*.

(222) Voir Richard A. LEBRUN, *Throne and Altar. The Political and Religious Thought of Joseph de Maistre*, Ottawa, University of Ottawa Press, 1965, pp. 70-73, et Jean-Yves PRANCHÈRE, qui fait référence à la *Théologie politique* de Carl Schmitt (1922), dans « Joseph de Maistre's Catholic Philosophy of Authority », *Joseph de Maistre's Life, Thought, and Influence. Selected Studies*, dir. Richard A. Lebrun, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 2001, p. 133.

(223) BONALD, *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile* (1796), Paris, Le Clère, 1843, 3 vol., t. I, p. 1.

(224) *Ibid*., p. 152.

(225) « Pour un Collège de Sociologie », *NRF*, juillet 1938, pp. 5-7 ; Denis HOLLIER, *Le Collège de Sociologie (1937-1939)* (1979), Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1995, pp. 299-301.

(226) *NRF*, avril 1936, pp. 600-602 (compte rendu des *Propos* de Georges Sorel, recueillis par Jean Variot, Paris, Gallimard, 1935).

(227) *NRF*, octobre 1937, pp. 673-676, ici p. 674 (compte rendu de la réédition de plusieurs ouvrages de Léon Blum).

(228) *Ibid*., p. 675.

(229) *Ibid*., p. 674. Allusion au discours de Saint-Just du 13 novembre 1792 à la Convention.

(230) Pierre KLOSSOWSKI, « Le marquis de Sade et la Révolution » (7 février 1939), *Sade mon prochain*, Paris, Éd. du Seuil, 1947 ; D. HOLLIER, *Le Collège de Sociologie*, *op. cit.*, p. 518.

(231) Roger CAILLOIS, « Le vent d'hiver », *NRF*, juillet 1938 ; D. HOLLIER, *Le Collège de Sociologie*, *op. cit.*, p. 337.

(232) PAULHAN, lettre à Caillois, 5 août [1938], *Correspondance Jean Paulhan, Roger Caillois, 1934-1967*, éd. O. Felgine et C.-P. Perez, Paris, Gallimard, coll. « Cahiers Jean Paulhan », nº 6, 1991, p. 87.

(233) Daniel LINDENBERG, *Les Années souterraines (1937-1947)*, Paris, La Découverte, 1990, p. 78.

(234) Denis HOLLIER, « Mimétisme et castration 1937 », *Les Dépossédés*, Paris, Éd. de Minuit, 1993, pp. 55-71, ici p. 58.

(235) BALZAC, « Avant-propos » (1842), *La Comédie humaine*, *op. cit.*, t. I, pp. 12-13.

(236) ID., *Le Médecin de campagne*, *op. cit.*, t. IX, p. 509.

(237) *Ibid.*, p. 510.

(238) *Ibid.*, p. 512.

(239) BONALD, *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile*, *op. cit.*, t. I, p. 3.

(240) *Ibid.*, t. II, p. 9.

(241) BALZAC, *Le Médecin de campagne*, *op. cit.*, t. IX, p. 446.

(242) ID., « Avant-propos », *La Comédie humaine*, *op. cit.*, t. I, p. 13.

(243) PROUST, lettre à Maurice Duplay, mai 1905, *Correspondance*, *op. cit.*, t. V, p. 182.

(244) BOURGET, *Essais de psychologie contemporaine*, *op. cit.*, p. 14.

(245) MAURRAS, « La politique naturelle », préface de *Mes idées politiques* (1937), in *Œuvres capitales*, *op. cit.*, t. II, p. 181.

(246) *Ibid.*, pp. 181-182.

(247) ID., « L'homme », *Principes* (1931) ; *Mes idées politiques* (1937) ; *Œuvres capitales*, *op. cit.*, t. II, p. 164.

(248) MAISTRE, lettre au chevalier d'Olry, 5 septembre 1818, *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. XIV, p. 148.

(249) ID., lettre au chevalier d'Olry, 3 mars 1819, *ibid.*, p. 156.

(250) CHATEAUBRIAND, *Mémoires d'outre-tombe*, *op. cit.*, t. II, p. 450.

(251) MAURRAS, *Trois idées politiques*, *op. cit.*, t. II, p. 66.

(252) MAISTRE, *Considérations sur la France*, *op. cit.*, p. 194.

(253) *Ibid*., p. 195.

(254) *Ibid*., p. 197.

(255) ID., « Discours à Mme la marquise de Costa sur la vie et la mort de son fils », *op. cit.*, t. VII, p. 273.

(256) CHATEAUBRIAND, *Mémoires d'outre-tombe*, *op. cit*., t. I, p. 1204.

(257) Pierre Simon BALLANCHE, *Palingénésie sociale*, in *Œuvres*, Paris, Encyclopédie des connaissances utiles, 1833, 6 vol., t. IV, p. 290-291 ; rééd., Genève, Slatkine, 1967, p. 374.

(258) CHATEAUBRIAND, « De la Vendée » (septembre 1819), *Mélanges historiques*, in *Œuvres complètes*, Paris, Ladvocat, 1826-1831, 28 vol., t. III, p. 311.

(259) *Ibid*., pp. 311-312.

(260) TOCQUEVILLE, *L'Ancien Régime et la Révolution*, *op. cit*., p. 116.

(261) M. FUMAROLI, *Chateaubriand*, *op. cit*., p. 736.

(262) TOCQUEVILLE, « État social et politique de la France avant et depuis 1789 », art. cité, p. 64.

(263) *Ibid*., p. 69.

(264) ID., *L'Ancien Régime et la Révolution*, *op. cit*., p. 154.

(265) *Ibid*., p. 167.

(266) *Ibid*., p. 238.

(267) *Ibid*., p. 266.

(268) Pierre Rosanvallon révise la thèse de Tocqueville, devenue lieu commun, dans *Le Modèle politique français. La société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours*, Paris, Éd. du Seuil, 2004, pp. 114-117.

(269) Jean-Jacques AMPÈRE, « Alexis de Tocqueville » (1859), *Mélanges d'histoire littéraire et de littérature*, Paris, Michel Lévy, 1867, t. II, p. 322 ; cité par A. O. HIRSCHMAN, *Deux siècles de rhétorique réactionnaire*, *op. cit*., p. 84.

(270) CHATEAUBRIAND, « Préface » (1831), *Études ou discours historiques*, t. I, in *Œuvres complètes*, *op. cit*., t. IV, p. CXXV.

(271) ID., *Études ou discours historiques*, t. IV, in *Œuvres complètes*, *op. cit*., t. V^{ter}, p. 176.

(272) MAURRAS, *Trois idées politiques*, *op. cit*., t. II, p. 67.

(273) CHATEAUBRIAND, « De l'état de la France au 4 octobre 1814 », *Journal des débats*, 4 octobre 1914 ; *Mélanges politiques*, t. I, in *Œuvres complètes*, *op. cit*., t. XXIV, p. 91 *; Grands*

écrits politiques, *op. cit.*, t. I, p. 282.

(274) ID., *Réflexions politiques*, *op. cit.*, t. I, p. 219.

(275) BARBEY D'AUREVILLY, *Les Prophètes du passé*, *op. cit.*, p. 133.

(276) *Ibid.*, p. 126.

(277) CHATEAUBRIAND, *Mémoires d'outre-tombe*, *op. cit.*, t. I, p. 391.

(278) *Ibid.*, t. II, p. 450.

(279) BAUDELAIRE, « Spleen », *Les Fleurs du mal*, *op. cit.*, t. I, p. 74.

(280) ID., « Le Cygne », *ibid.*, p. 86.

(281) ID., *Fusées*, *op. cit.*, t. I, p. 665.

(282) ID., *Mon cœur mis à nu*, *op. cit.*, t. I, pp. 687-688.

(283) BOURGET, Avant-propos des *Nouveaux essais de psychologie contemporaine* (1885), in *Essais de psychologie contemporaine*, *op. cit.*, p. 439.

(284) ID., *Cruelle énigme* (1885), éd. définitive, in *Œuvres complètes*, *Romans*, t. I, Paris, Plon, 1900, p. 126.

(285) Voir M. MANSUY, *Un moderne. Paul Bourget. De l'enfance au disciple*, *op. cit.*, p. 401.

(286) Henri Frédéric AMIEL, *Fragments d'un journal intime*, précédés d'une étude par Edmond Scherer, Genève, Georg, 1883-1884, 2 vol.

(287) René-Pierre COLIN, *Schopenhauer en France. Un mythe naturaliste*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1979, p. 128.

(288) BRUNETIÈRE, « Le pessimisme dans le roman », *La Revue des Deux Mondes*, 1er juillet 1885, pp. 214-226.

(289) ID., « Les causes du pessimisme », *Revue bleue*, 30 janvier 1886, pp. 137-145, ici p. 144.

(290) ID., « Le pessimisme au XIXe siècle », *La Revue des Deux Mondes*, 15 janvier 1879, pp. 478-480 (compte rendu du livre de Caro cité p. 580, n. 16).

(291) ID., « La philosophie de Schopenhauer » (sur la traduction du *Monde comme volonté et comme représentation* par J.-A. Cantacuzène, Leipzig, 1886, 3 vol.), *La Revue des Deux Mondes*, 1er octobre 1886 (article recueilli dans *Questions de critique*, Paris, C. Lévy, 1889), pp. 694-706, ici p. 697.

(292) ID., « La philosophie de Schopenhauer et les conséquences du pessimisme », art. cité (voir p. 581, n. 25), p. 217.

(293) *Ibid.*, p. 218.

(294) *Ibid.*, p. 219.

(295) BOURGET, « Le pessimisme de la jeune génération », *Journal des débats*, 16 juin 1885.

(296) ID., *Physiologie de l'amour moderne* (1891), éd. définitive, in *Œuvres complètes*, *Romans*, t. II, Paris, Plon, 1901, p. 322.

(297) ID., lettre du 19 août 1900, *in* MAURRAS, *Enquête sur la monarchie, 1900-1909* (1901, 2e livre), Paris, Nouvelle Librairie nationale, 1924, p. 116.

(298) MAURRAS, *L'Avenir de l'intelligence*, Paris, Fontemoing, 1905, p. 18 ; *Œuvres capitales*, *op. cit.*, t. II, p. 105.

(299) BERNANOS, *Scandale de la vérité* (1939), in *Essais et écrits de combat*, dir. Michel Estève, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1971-1995, 2 vol., t. I, p. 581.

IV

PÉCHÉ ORIGINEL

(300) BAUDELAIRE, *Mon cœur mis à nu*, *op. cit*., t. I, p. 697.

(301) NIETZSCHE, *Fragments posthumes, automne 1887-mars 1888*, *op. cit.*, t. XIII, p. 266.

(302) BAUDELAIRE, *Mon cœur mis à nu*, *op. cit*., t. I, p. 681.

(303) *Ibid*., p. 693.

(304) *Ibid*., p. 684.

(305) ID., *Fusées*, *op. cit.*, t. I, p. 665.

(306) ID., *Correspondance*, *op. cit*., t. I, pp. 336-337.

(307) ID., *Le Peintre de la vie moderne*, in *Œuvres complètes*, *op. cit*., t. II, p. 715.

(308) ID., « Les Misérables », *Œuvres complètes*, *op. cit*., t. II, p. 224.

(309) ID., « Le Voyage », *Les Fleurs du mal*, *op. cit.*, t. I, pp. 132-133.

(310) BARBEY D'AUREVILLY, *Les Prophètes du passé*, *op. cit*., p. 65.

(311) BERNANOS, lettre à l'abbé Lagrange, 2 avril 1906, *Œuvres romanesques*, éd. Albert Béguin, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1961, p. 1736.

(312) *Ibid*.

(313) BAUDELAIRE, *Mon cœur mis à nu*, *op. cit*., t. I, p. 681.

(314) Barruel formula ses deux idées fondamentales sur la Révolution : l'action providentielle et l'hypothèse du complot, dès 1789 dans *Le Patriote véridique, ou discours sur les vraies causes de la*

Révolution actuelle (voir J. GODECHOT, *La Contre-Révolution*, *op. cit.*, pp. 46-47) ; la thèse providentialiste apparaît à nouveau chez Saint-Martin, « le philosophe inconnu », en 1795, dans sa *Lettre à un ami ou Considérations politiques, philosophiques et religieuses sur la Révolution française*.

(315) MAISTRE, *Considérations sur la France*, *op. cit.*, p. 98.

(316) *Ibid.*, p. 111.

(317) *Ibid.*, p. 121.

(318) ID., *Les Soirées de Saint-Pétersbourg*, *op. cit.*, t. I, p. 129.

(319) Voir Stéphane RIALS, « Lecture de Joseph de Maistre », *Révolution et Contre-Révolution au XIX^e siècle*, Paris, Albatros et DUC, 1987, pp. 22-40.

(320) MAISTRE, *Les Soirées de Saint-Pétersbourg*, *op. cit.*, t. I, p. 89.

(321) Voir D. MASSEAU, *Les Ennemis des philosophes*, *op. cit.*, pp. 165-168.

(322) Son *Dictionnaire de théologie* en était à sa 31^e édition en 1882 (*voir ibid.*, pp. 287-288).

(323) Nicolas BERGIER, *Encyclopédie méthodique. Théologie*, Paris, Panckoucke, 1788-1790, 3 vol., t. II, p. 533A-B.

(324) MAISTRE, *Les Soirées de Saint-Pétersbourg*, *op. cit.*, t. I, p. 93.

(325) *Ibid.*, p. 97.

(326) *Ibid.*, p. 98.

(327) *Ibid.*, p. 101.

(328) *Ibid.*

(329) *Ibid.*, pp. 114-115.

(330) *Ibid.*, pp. 104-106.

(331) *Ibid.*, p. 107.

(332) *Ibid.*, p. 108.

(333) *Ibid.*, p. 217.

(334) *Ibid.*, p. 221.

(335) *Ibid.*, p. 223.

(336) *Ibid.*, p. 222.

(337) *Ibid.*, p. 132.

(338) *Ibid*., p. 129.

(339) *Ibid*., pp. 129-130.

(340) Voir l'article « Originel (Péché) » de l'*Encyclopédie méthodique. Théologie*, *op. cit.*, t. III, pp. 54A-57B.

(341) Pour ce qui suit, voir l'article « Péché originel » du *Dictionnaire de théologie catholique*, éd. A. Vacant et E. Mangenot, Paris, Letouzey et Ané, 1933, t. XII, vol. 2.

(342) De Maistre emploie lui-même l'expression de « masse qui doit souffrir » pour qualifier la condition humaine, à propos de l'aveugle-né qui porte *« la peine de ses propres fautes ou de celles de ses pères »*, ou des « maux physiques soufferts par des enfants baptisés avant l'âge où ils ont pu pécher », avant de faire de tout supplice le résultat de « quelque crime actuel ou originel », dans *Les Soirées de Saint-Pétersbourg*, *op. cit.*, t. I, pp. 199-201.

(343) Pierre VALLIN, « Les *Soirées* de Joseph de Maistre. Une création théologique originale », *Recherches de science religieuse*, t. LXXIV, nº 3, 1986, p. 351. Voir aussi l'article « Concupiscence » du dictionnaire de Bergier.

(344) BERGIER, art. « Concupiscence », *Encyclopédie méthodique. Théologie*, *op. cit.*, t. II, p. 405A.

(345) *Dictionnaire de théologie catholique*, *op. cit.*, t. XII, vol. 2, col. 562.

(346) MAISTRE, *Considérations sur la France*, *op. cit.*, p. 121.

(347) ID., *Les Soirées de Saint-Pétersbourg*, *op. cit.*, t. II, p. 434.

(348) *Ibid*., p. 435.

(349) *Ibid*., p. 440 ; cf. p. 460.

(350) *Ibid*., p. 465.

(351) ID., *Considérations sur la France*, *op. cit.*, p. 99.

(352) *Ibid*., p. 101.

(353) *Ibid*., p. 102.

(354) *Ibid*., p. 129.

(355) *Ibid*., p. 132.

(356) LAMENNAIS, *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, *op. cit.*, t. I, pp. 428-429.

(357) GAUTIER, *Poésies diverses, 1833-1838*, in *Poésies complètes*, éd. René Jasinski, Paris, Nizet, 1970, 3 vol., t. II, p. 112.

(358) SCHERER, « Joseph de Maistre », art. cité, p. 278.

(359) KLOSSOWSKI, « Le marquis de Sade et la Révolution » (7 février 1939), art. cité ; D. HOLLIER, *Le Collège de Sociologie*, *op. cit*., p. 529.

(360) BAUDELAIRE, *Mon cœur mis à nu*, *op. cit*., t. I, p. 697.

(361) ID., lettre à Auguste Poulet-Malassis, [fin août 1860], *Correspondance*, *op. cit*., t. II, p. 87.

(362) Voir plus haut, p. 82 et n. 15, p. 580.

(363) RENOUVIER, *Philosophie analytique de l'histoire*, *op. cit*., t. IV, p. 406.

(364) SCHOPENHAUER, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau, revue par R. Roos, *op. cit*., p. 414.

(365) *Ibid*., pp. 414-415.

(366) RENOUVIER, *Philosophie analytique de l'histoire*, *op. cit*., t. IV, pp. 406-407.

(367) SCHOPENHAUER, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, *op. cit*., p. 508.

(368) BRUNETIÈRE, « Les causes du pessimisme », art. cité, p. 142.

(369) ID., « La philosophie de Schopenhauer et les conséquences du pessimisme », art. cité, p. 221. Renouvier avait déjà consacré au philosophe, à l'époque de ses premiers succès, « La logique du système de Schopenhauer », *La Critique philosophique*, 1882, t. II, pp. 113-123, et « La métaphysique de Schopenhauer », *ibid.*, pp. 177-186 et 193-204, puis, alors qu'il était lui-même gagné par le pessimisme, « Schopenhauer et la métaphysique du pessimisme », *L'Année philosophique*, 1892, pp. 1-61.

(370) SCHOPENHAUER, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, *op. cit*., p. 415.

(371) *Ibid*., p. 508.

(372) *Ibid*., p. 444.

(373) *Ibid*., p. 446.

(374) *Ibid*.

(375) *Ibid*., p. 447.

(376) EMERSON, « Compensation », *Essais de philosophie américaine*, trad. Émile Montégut, Paris, Charpentier, 1851, p. 165. Baudelaire a envisagé en 1852 une recension de cette traduction (choix de la première série des *Essays* d'Emerson, 1841, suivi de « Uses of Great Men », premier essai de *Representative Men*, 1850), [« Notes pour la rédaction et la composition du journal *Le Hibou philosophe* »], in *Œuvres complètes*, *op. cit*., t. II, p. 50.

(377) Jean STAROBINSKI, « L'immortalité mélancolique », *Le Temps de la réflexion*, nº 3, 1982, pp. 231-251.

(378) SCHOPENHAUER, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, *op. cit*., p. 1257.

(379) *Ibid*., p. 447.

(380) GONCOURT, *Journal*, *op. cit*., t. II, p. 1073, 23 mai 1864.

(381) *H. Taine, sa vie et sa correspondance*, Paris, Hachette, 1904, t. II, p. 69.

(382) Voir *Schopenhauer et la création littéraire en Europe*, dir. Anne Henry, Paris, Klincksieck, 1989.

(383) BERNANOS, [« Interview de 1926 par Frédéric Lefèvre »], *Essais et écrits de combat*, *op. cit*., t. I, p. 1045.

(384) Voir, sur la notion de « réversibilité », l'essai d'Emerson, « Compensation », traduit dans les *Essais de philosophie américaine*, où Baudelaire a pu lire que « [l]e crime et la punition croissent sur une même tige » (*op. cit*., p. 170), ou que « tout crime est puni, toute vertu récompensée, tout tort redressé, en silence mais infailliblement » (p. 169).

(385) PROUST, *Albertine disparue*, in *À la recherche du temps perdu*, *op. cit*., t. IV, p. 30.

(386) ID., lettre à Georges de Lauris, 29 juillet 1903, *Correspondance*, *op. cit*., t. III, p. 386.

(387) ID., *Sodome et Gomorrhe I*, in *À la recherche du temps perdu*, *op. cit*., t. III, p. 17.

(388) *Ibid*., p. 32.

V

SUBLIME

(389) BURKE, *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du sublime et du beau*, trad. E. Lagentie de Lavaïsse, Paris, 1803 ; Paris, Vrin, 1973, p. 69.

(390) KANT, *Critique de la faculté de juger*, trad. Alexis Philonenko, Paris, Vrin, 1979, p. 90. Kant avait déjà introduit la notion dans ses *Observations sur le sentiment du beau et du sublime* (1764).

(391) *Ibid*., p. 84.

(392) *Ibid*., p. 87.

(393) *Ibid*., p. 99.

(394) *« I know not what the word* sublime *means, if it be not the intimations in this infant of a terrific force »* (EMERSON, « Fate », *The Conduct of Life* [1860] ; « La destinée », *La Conduite de la vie*, trad. M. Dugard, Paris, Armand Colin, 1909, p. 26, traduction modifée).

(395) BURKE, lettre à Lord Charlemont, 9 août 1789, citée dans *Reflections on the Revolution in France*, New York, Penguin Classics, 1986, p. 13.

(396) MAISTRE, *Considérations sur la France*, *op. cit*., p. 94.

(397) *Ibid*., p. 95.

(398) TOCQUEVILLE, *L'Ancien Régime et la Révolution*, *op. cit*., p. 100.

(399) *Ibid*., p. 282.

(400) *Ibid*., p. 210.

(401) MAISTRE, *Considérations sur la France*, *op. cit*., p. 119.

(402) *Ibid*., p. 129.

(403) HUYSMANS, *Trois primitifs* (1905), Paris, Flammarion, 1967, p. 55.

(404) MAISTRE, *Les Carnets du comte Joseph de Maistre. Livre journal, 1790-1817*, Lyon, Vitte, 1923, p. 127.

(405) ID., première version du « Discours à Mme la marquise de Costa sur la vie et la mort de son fils » (cité par J.-L. DARCEL, introduction à *De la souveraineté du peuple*, *op. cit*., p. 39). On lira dans le texte définitif que « tous les maux dont nous sommes les témoins ou les victimes ne peuvent être que des actes de justice, ou des moyens de régénération également nécessaires » (« Discours à Mme la marquise de Costa sur la vie et la mort de son fils », in *Œuvres complètes*, *op. cit*., t. VII, p. 275).

(406) Hébreux, 11, 3 ; cité dans le dixième entretien des *Soirées de Saint-Pétersbourg*, *op. cit*., t. II, p. 509.

(407) MAISTRE, *Essai sur le principe générateur des constitutions…*, *op. cit*., p. 6.

(408) SCHERER, « Joseph de Maistre », art. cité, pp. 264-265.

(409) BALLANCHE, *Palingénésie sociale*, *op. cit*., t. IV, p. 298 ; rééd. citée, p. 376.

(410) BAUDELAIRE, *Mon cœur mis à nu*, *op. cit*., t. I, p. 684.

(411) MAISTRE, *Les Soirées de Saint-Pétersbourg*, *op. cit*., t. I, p. 105.

(412) BAUDELAIRE, *Mon cœur mis à nu*, *op. cit*., t. I, p. 693.

(413) SCHOPENHAUER, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, *op. cit*., p. 442.

(414) *Ibid*., p. 450.

(415) *Ibid*., pp. 451-452.

(416) *Ibid*., p. 452.

(417) MAISTRE, *Les Soirées de Saint-Pétersbourg*, *op. cit*., t. II, p. 389.

(418) *Ibid*., t. I, pp. 104-105.

(419) ID., lettre à Mme de Saint-Réal, 1806, in *Œuvres complètes*, *op. cit*., t. X, p. 268.

(420) *Ibid*., p. 269.

(421) *Ibid*., p. 270.

(422) ID., *Les Soirées de Saint-Pétersbourg*, *op. cit*., t. I, p. 105.

(423) BAUDELAIRE, *Mon cœur mis à nu*, *op. cit*., t. I, p. 683.

(424) ID., [« Listes de projets »], in *Œuvres complètes*, *op. cit*., t. I, p. 369.

(425) *Ibid*., p. 367.

(426) MAISTRE, « Discours à Mme la marquise de Costa sur la vie et la mort de son fils », *Œuvres complètes*, *op. cit*., t. VII, p. 274.

(427) SCHOPENHAUER, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, *op. cit*., p. 460.

(428) BAUDELAIRE, [« Aphorismes »], in *Œuvres complètes*, *op. cit*., t. I, p. 710 et n. 10.

(429) MAISTRE, *Considérations sur la France*, *op. cit*., p. 121.

(430) BAUDELAIRE, [« Listes de titres et canevas de romans et nouvelles »], in *Œuvres complètes*, *op. cit*., t. I, p. 598.

(431) Georges BATAILLE, [*La Souveraineté*], in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1970-1988, 12 vol., t. VIII, p. 297.

(432) ID., *La Part maudite* (1949), in *Œuvres complètes*, *op. cit*., t. VII, p. 61.

(433) MAISTRE, *Les Soirées de Saint-Pétersbourg*, *op. cit*., t. I, p. 106.

(434) *Ibid*., t. II, p. 378.

(435) CAILLOIS, « Sociologie du bourreau », *NRF*, décembre 1939 ; *La Communion des forts*, Mexico, Quetzal, 1943, et Marseille, Sagittaire, 1944 ; *Instincts et société. Essais de sociologie contemporaine*, Paris, Gonthier, coll. « Médiations », 1964 ; D. HOLLIER, *Le Collège de Sociologie*, *op. cit*., pp. 543-568, ici p. 562.

(436) *Ibid*., p. 543.

(437) *Ibid*., p. 551.

(438) *Ibid*., p. 553.

(439) *Ibid*., p. 554.

(440) *Ibid*., p. 555.

(441) KLOSSOWSKI, « Le marquis de Sade et la Révolution » (7 février 1939), art. cité ; D. HOLLIER, *Le Collège de Sociologie*, *op. cit*., pp. 520 et 529.

(442) CAILLOIS, *Approches de l'imaginaire*, Paris, Gallimard, 1974, p. 59.

(443) *NRF*, juin 1939, p. 1079 ; cité par D. HOLLIER, *Le Collège de Sociologie*, *op. cit.*, p. 556, n. 1.

(444) CAILLOIS, « Sociologie du bourreau », *in* D. HOLLIER, *Le Collège de Sociologie*, *op. cit.*, p. 563.

(445) *Ibid.*, p. 564.

(446) *Ibid.*, p. 563.

(447) *Ibid.*, p. 565.

(448) *Ibid.*, p. 567.

(449) *Ibid.*, p. 566.

(450) BATAILLE, *Les Larmes d'Éros* (1961), in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. X, p. 626.

(451) *Ibid.*, p. 627.

(452) BAUDELAIRE, *Mon cœur mis à nu*, *op. cit.*, t. I, p. 676.

(453) SCHOPENHAUER, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, *op. cit.*, p. 446.

(454) *« […] every creature is man agent or patient. Tantalus is but a name for you and me »* (EMERSON, « History », *Essays. First Series* [1841] ; *Essais de philosophie américaine*, *op. cit.*, p. 79).

(455) Léon DAUDET, *La Recherche du beau*, Paris, Flammarion, 1932, pp. 20-21.

(456) BATAILLE, [*La Souveraineté*], *op. cit.*, t. VIII, p. 275.

(457) STENDHAL, *Racine et Shakespeare*, Paris, Éd. Kimé, 1994, p. 39.

(458) CHATEAUBRIAND, *Génie du christianisme*, éd. Maurice Regard, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1978, p. 469.

(459) *Ibid.*, p. 913.

(460) ID., *Atala*, in *Œuvres romanesques et voyages*, éd. Maurice Regard, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1969, t. I, p. 63.

(461) ID., *Génie du christianisme*, *op. cit.*, préface de la première édition, p. 1282.

(462) TAINE, *Les Philosophes français du XIX^e siècle*, Paris, Hachette, 1857 ; 3^e éd. sous le titre *Les Philosophes classiques du XIX^e siècle en France*, 1868, p. 297 ; cité par RENOUVIER, *Philosophie analytique de l'histoire*, *op. cit.*, t. IV, pp. 113-114.

(463) BARBEY D'AUREVILLY, *Les Prophètes du passé*, *op. cit.*, p. 110.

(464) *Ibid.*, p. 112.

(465) CHATEAUBRIAND, *Réflexions politiques* (1814), *op. cit.*, t. I, p. 230.

(466) TOCQUEVILLE, *L'Ancien Régime et la Révolution*, *op. cit.*, p. 245.

(467) TAINE, *Les Philosophes classiques du XIX^e^ siècle en France*, *op. cit.*, p. 300.

(468) CHATEAUBRIAND, *Génie du christianisme*, *op. cit.*, p. 825.

(469) RENOUVIER, *Philosophie analytique de l'histoire*, *op. cit.*, t. IV, p. 116.

(470) Cité par Pierre BARBÉRIS, « Mal du siècle, ou d'un romantisme de droite à un romantisme de gauche », *Romantisme et politique, 1815-1851* (Colloque de l'École normale supérieure de Saint-Cloud, 1966), Paris, Armand Colin, 1969, p. 169.

(471) *La Démocratie littéraire*, septembre 1829 ; cité *ibid*.

(472) BALZAC, *Illusions perdues*, in *La Comédie humaine*, *op. cit.*, t. V, p. 337.

(473) BAUDELAIRE, *Mon cœur mis à nu*, *op. cit.*, t. I, p. 691.

(474) CHATEAUBRIAND, *Mémoires d'outre-tombe*, *op. cit.*, t. II, p. 654.

(475) *Ibid.*, p. 1027.

(476) MAURRAS, *L'Avenir de l'intelligence*, *op. cit.*, éd. de 1905, p. 39.

(477) TOCQUEVILLE, *Souvenirs*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1999, p. 220.

(478) M. FUMAROLI, *Chateaubriand*, *op. cit.*, p. 725.

(479) CHATEAUBRIAND, *Mémoires d'outre-tombe*, *op. cit.*, t. I, p. 117.

(480) TOCQUEVILLE, *L'Ancien Régime et la Révolution*, *op. cit.*, pp. 258-259.

(481) RENOUVIER, *Philosophie analytique de l'histoire*, *op. cit.*, t. IV, pp. 116-117.

(482) BAUDELAIRE, « Anniversaire de la naissance de Shakespeare », in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. II, p. 227.

(483) ID., *Mon cœur mis à nu*, *op. cit.*, t. I, p. 696.

(484) *Ibid.*, p. 678.

(485) CAILLOIS, *NRF*, octobre 1937, p. 674.

(486) ID., « Le vent d'hiver », art. cité ; D. HOLLIER, *Le Collège de Sociologie*, *op. cit.*, p. 343.

(487) *Ibid.*, p. 344.

(488) CAILLOIS, « La hiérarchie des êtres », *Les Volontaires*, avril 1939 ; cité par D. HOLLIER, *Le Collège de Sociologie*, *op. cit.*, p. 341.

(489) SCHOPENHAUER, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, *op. cit.*, p. 398.

(490) *Ibid.*, p. 396.

(491) BAUDELAIRE, « Mœsta et errabunda », *Les Fleurs du mal*, *op. cit.*, t. I, p. 63.

(492) ID., « Obsession », *ibid.*, p. 75.

(493) ID., « Le Gouffre », *ibid.*, p. 142.

(494) ID., « Déjà », *Le Spleen de Paris*, *op. cit.*, t. I, p. 337.

(495) ID., « Les Sept Vieillards », *Les Fleurs du mal*, *op. cit.*, t. I, p. 88.

(496) SCHOPENHAUER, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, *op. cit.*, p. 444.

(497) Jean STAROBINSKI, « Sur quelques répondants allégoriques du poète », *Revue d'histoire littéraire de la France*, avril-juin 1967, pp. 402-412.

(498) BAUDELAIRE, « Le Cygne », *Les Fleurs du mal*, *op. cit.*, t. I, p. 86.

(499) BOURGET, *Essais de psychologie contemporaine*, *op. cit.*, p. 84.

(500) *Ibid.*, p. 206.

(501) ID., *Le Disciple*, *op. cit.*, p. 212.

(502) MAURRAS, *L'Avenir de l'intelligence*, *op. cit.*, éd. de 1905, p. 47.

(503) THIBAUDET, *Les Idées de Charles Maurras*, Paris, Gallimard, 1920, p. 202.

(504) FAGUET, *Dix-huitième siècle. Études littéraires*, Paris, Lecène, Oudin et C^{ie}, 1890.

(505) MAURRAS, « M. Émile Faguet » (1916), *L'Allée des philosophes*, Paris, Société littéraire de la France, 1923, pp. 238-239. Voir FAGUET, *Le Libéralisme*, Paris, Société française d'imprimerie et de librairie, 1903.

(506) Pierre LASSERRE, *Le Romantisme français. Essai sur la révolution dans les sentiments et dans les idées au XIX^{e} siècle*, Paris, Société du Mercure de France, 1907. Voir ID., *Mise au point*, Paris, L'Artisan du livre, 1931.

(507) MAURRAS, préface du *Chemin de Paradis* (1895), in *Œuvres capitales*, *op. cit.*, t. I, p. 22.

(508) *Ibid.*, pp. 21-22.

(509) *Ibid.*, p. 20.

(510) *Ibid.*, p. 27.

(511) THIBAUDET, *Les Idées de Charles Maurras*, *op. cit.*, p. 212.

(512) MAURRAS, *L'Avenir de l'intelligence*, *op. cit.*, p. 181.

(513) THIBAUDET, *Les Idées de Charles Maurras*, *op. cit.*, p. 215.

(514) LASSERRE, *Le Romantisme français*, *op. cit.*, p. 542 ; cité par THIBAUDET, *Les Idées de Charles Maurras*, *op. cit.*, p. 207.

(515) THIBAUDET, *Les Idées de Charles Maurras*, *op. cit.*, p. 208.

(516) MAURRAS, *Les Amants de Venise* (1902), in *Œuvres capitales*, *op. cit.*, t. III, p. 198 ; cité par THIBAUDET, *Les Idées de Charles Maurras*, *op. cit.*, p. 208, sans les mots « bien né » et « vieille ».

(517) SOREL, *Réflexions sur la violence*, *op. cit.*, p. 202.

(518) BERTH, *Les Méfaits des intellectuels*, *op. cit.*, pp. 84-85 ; cité par François HUGUENIN, *À l'école de l'Action française. Un siècle de vie intellectuelle*, Paris, Jean-Claude Lattès, 1998, p. 210.

(519) *Ibid.*, p. 302.

(520) *Ibid.*, pp. 316-317.

(521) *Ibid.*, p. 318.

(522) *Ibid.*, p. 355.

(523) *Ibid.*, p. 357.

(524) MAURRAS, *Action française*, 13 août 1908 ; *Dictionnaire politique et critique*, Paris, Fayard, 1933, t. V, p. 257A.

(525) Sous le titre *Romantisme et révolution* (Paris, Nouvelle Librairie nationale, 1922), Maurras devait réunir les textes fondateurs de sa transition de la littérature à la politique (*Trois idées politiques*

et *L'Avenir de l'intelligence*).

(526) MAURRAS, *L'Avenir de l'intelligence*, *op. cit.*, éd. de 1905, pp. 275-276.

(527) *Ibid.*, p. 284.

(528) Malraux devait préfacer une édition populaire de *Mademoiselle Monk* (Paris, Stock, coll. « Les contemporains », 1923) — seule publication séparée de ce texte —, mais sans expliquer les raisons de son choix.

VI

VITUPÉRATION

(529) BAUDELAIRE, *Mon cœur mis à nu*, *op. cit.*, t. I, p. 686.

(530) MAURRAS, *Trois idées politiques*, *op. cit.*, t. II, p. 66.

(531) BRUNETIÈRE, « Joseph de Maistre et son livre *Du pape* », *La Revue des Deux Mondes*, 1er mai 1906, p. 234, n. 1. Voir BALLANCHE, *Palingénésie sociale*, où, dans la troisième partie des prolégomènes, de Maistre est habituellement nommé « le prophète du passé », parfois « l'apôtre du passé » (*op. cit.*, t. IV, pp. 289-327 ; rééd. citée, pp. 374-383) ; voir aussi SCHERER, « Joseph de Maistre », art. cité, p. 271.

(532) BAUDELAIRE, lettre à Alphonse Toussenel, 21 janvier 1856, *Correspondance*, *op. cit.*, t. I, p. 337.

(533) MAISTRE, lettre au chevalier d'Olry, 5 septembre 1818, *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. XIV, p. 148 ; cité par SAINTE-BEUVE, « Joseph de Maistre » (1843), *Portraits littéraires*, éd. Gérald Antoine, Paris, Laffont, coll. « Bouquins », 1993, p. 663.

(534) Cité par BARBEY D'AUREVILLY, *Les Prophètes du passé*, *op. cit.*, p. 64.

(535) BAUDELAIRE, *Mon cœur mis à nu*, *op. cit.*, t. I, p. 688.

(536) BARBEY D'AUREVILLY, *Les Ridicules du temps*, Paris, Rouveyre et Blond, 1883, p. 291.

(537) *Ibid.*

(538) MAISTRE, lettre au comte Henri Costa de Beauregard, 21 janvier 1791, *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. IX, p. 11. Le Manège des Tuileries était le siège de la Constituante depuis octobre 1789.

(539) ID., *Les Soirées de Saint-Pétersbourg*, *op. cit.*, t. I, p. 130.

(540) ID., lettre au vicomte de Bonald, 15 novembre 1817, *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. XIV, p. 114.

(541) LAMARTINE, *Souvenirs et portraits*, Paris, Hachette, 1871, 3 vol., t. I, pp. 188-189.

(542) MAISTRE, *Les Soirées de Saint-Pétersbourg*, *op. cit.*, t. II, p. 392.

(543) I Corinthiens, 15, 26.

(544) MAISTRE, *Réflexions sur le protestantisme dans ses rapports avec la souveraineté* (1798), in *Écrits sur la Révolution*, *op. cit*., p. 219.

(545) *Ibid*., p. 239.

(546) ID., *Lettres à un gentilhomme russe sur l'Inquisition espagnole*, in *Textes choisis*, *op. cit*., p. 165.

(547) *Ibid*., p. 166.

(548) BARTHES, *Le Neutre*, *op. cit*., pp. 28-29.

(549) CIORAN, Préface à MAISTRE, *Textes choisis*, *op. cit*., p. 11 ; cité par BARTHES, *Le Neutre*, *op. cit*., p. 90.

(550) MAISTRE, *Considérations sur la France*, *op. cit*., p. 93.

(551) *Ibid*.

(552) ID., *Les Soirées de Saint-Pétersbourg*, *op. cit*., t. I, p. 287.

(553) ID., *Considérations sur la France*, *op. cit*., p. 129.

(554) *Ibid*., p. 168.

(555) *Ibid*., p. 141.

(556) *Ibid*., p. 111.

(557) *Ibid*., p. 176.

(558) *Ibid*., p. 145.

(559) ID., *Les Soirées de Saint-Pétersbourg*, *op. cit*., t. II, p. 471.

(560) ID., *Considérations sur la France*, *op. cit*., p. 98.

(561) *Ibid*., p. 201.

(562) *Ibid*., p. 96.

(563) *Ibid*., p. 107.

(564) ID., *Les Soirées de Saint-Pétersbourg*, *op. cit*., t. II, p. 502.

(565) *Ibid*., p. 387.

(566) SAINTE-BEUVE, *Le Cahier vert*, *op. cit*., p. 74.

(567) LAMARTINE, « Vie et œuvres du comte de Maistre (2e partie) » (43e entretien), *Cours familier de littérature*, Paris, chez l'auteur, 1859, t. VIII, pp. 74-75.

(568) BRUNETIÈRE, « Joseph de Maistre et son livre *Du pape* », art. cité, p. 224.

(569) SCHERER, « Joseph de Maistre », art. cité, p. 265.

(570) *Ibid*., p. 281.

(571) MAISTRE, *Les Soirées de Saint-Pétersbourg*, *op. cit*., t. II, p. 528.

(572) SCHERER, « Joseph de Maistre », art. cité, p. 288.

(573) LACORDAIRE, « Mme de Swetchine », *Le Correspondant*, 25 octobre 1857, p. 193.

(574) FAGUET, « Joseph de Maistre », art. cité, p. 53.

(575) MAISTRE, lettre au duc de Serra-Capriola, du 20 octobre (1er novembre) 1805, *Œuvres complètes*, *op. cit*., t. IX, p. 494.

(576) FAGUET, « Joseph de Maistre », art. cité, p. 54.

(577) *Ibid*., p. 55.

(578) BAUDELAIRE, *Fusées*, *op. cit*., t. I, p. 667.

(579) G. STEINER, « Aspects of the Counter-Revolution », art. cité, p. 136.

(580) SCHERER, « Joseph de Maistre », art. cité, p. 270.

(581) MAISTRE, *Les Soirées de Saint-Pétersbourg*, 9e entretien, *op. cit*., t. II, p. 467.

(582) BARTHES, *Le Neutre*, *op. cit*., p. 207.

(583) *Ibid*., p. 207 ; voir CIORAN, Préface à MAISTRE, *Textes choisis*, *op. cit*., p. 47.

(584) BARTHES, *Le Neutre*, *op. cit*., p. 203.

(585) *Ibid*., p. 259 ; voir MAISTRE, *Textes choisis*, *op. cit*., p. 76.

(586) KLOSSOWSKI, *La Vocation suspendue*, Paris, Gallimard, 1950, p. 14.

DEUXIÈME PARTIE
LES HOMMES

I

CHATEAUBRIAND ET JOSEPH DE MAISTRE DERRIÈRE LACORDAIRE

(587) MONTALEMBERT, *Catholicisme et liberté. Correspondance inédite avec le P. Lacordaire, Mgr de Mérode et A. de Falloux (1852-1870)*, Paris, Éd. du Cerf, 1970, p. 384.

(588) TOCQUEVILLE, *Souvenirs*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1999, p. 159.

(589) CHATEAUBRIAND, *Mémoires d'outre-tombe*, éd. Jean-Claude Berchet, Paris, Classiques Garnier, 1989-1998 ; 2e éd., Le Livre de Poche, coll. « La Pochothèque », 2003-2004, 2 vol., t. II, pp. 1017-1018.

(590) *Ibid*., p. 1018.

(591) *Ibid*., p. 1020.

(592) LACORDAIRE, lettre à Paul Chéruel, 17 janvier 1837, *Correspondance. Répertoire, 1816-1839*, éd. Guy Bedouelle et Christoph-Alois Martin, Fribourg (Suisse), Éd. universitaires, Paris, Éd. du Cerf, 2001, t. I, pp. 771-772.

(593) ID., lettre à Prosper Lorain, 7 février 1824, *ibid*., p. 101.

(594) CHATEAUBRIAND, *Génie du christianisme*, précédé de *Essai sur les révolutions*, éd. Maurice Regard, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1978, pp. 469-470.

(595) ID., lettre à Amable de Baudus, 25 octobre 1799, *Correspondance générale*, Paris, Gallimard, 1977, t. I, p. 101.

(596) ID., *Génie du christianisme*, *op. cit*., p. 868.

(597) LAMENNAIS, *De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil* (1825-1826), in *Œuvres complètes*, Paris, 1836-1837, 12 vol., t. VII, p. 114 ; cité par Louis LE GUILLOU, *L'Évolution de la pensée religieuse de Félicité Lamennais*, Paris, Armand Colin, 1966, p. 101.

(598) CHATEAUBRIAND, *Génie du christianisme*, *op. cit*., p. 1053.

(599) *Ibid*., p. 461.

(600) *Ibid*., p. 462.

(601) José CABANIS, *Lacordaire et quelques autres. Politique et religion*, Paris, Gallimard, 1982, p. 278.

(602) CHATEAUBRIAND, *Génie du christianisme*, *op. cit*., p. 1092.

(603) ID., *Essai sur les révolutions*, *op. cit*., p. 429.

(604) ID., *Génie du christianisme*, *op. cit*., p. 1092.

(605) SAINTE-BEUVE, *Chateaubriand et son groupe littéraire sous l'Empire* (1861), Paris, Calmann-Lévy, [s.d.], 11e leçon, t. I, p. 280.

(606) *Ibid*., 14e leçon, p. 340.

(607) *Ibid*., p. 339.

(608) CHATEAUBRIAND, *Génie du christianisme*, *op. cit*., pp. 459-460.

(609) ID., *Mémoires d'outre-tombe*, *op. cit*., t. II, p. 1021.

(610) ID., *Essai sur les révolutions*, *op. cit*., p. 27 ; cité par MONTALEMBERT, *Correspondance inédite…*, *op. cit*., p. 378.

(611) LACORDAIRE, *Correspondance. Répertoire, 1816-1839*, *op. cit*., pp. 150, 151, 173, 184.

(612) ID., *Testament inachevé*, in *Mémoire dominicaine*, nº 4, 1994, p. 246.

(613) *Ibid*., p. 254.

(614) ID., *Discours prononcés dans la séance publique tenue par l'Académie française pour la réception de M. Lacordaire le 24 janvier 1861*, Paris, Firmin Didot, 1861, p. 14.

(615) MONTALEMBERT, *Journal intime inédit*, t. I, *1821-1829*, éd. Louis Le Guillou et Nicole Roger-Taillade, Paris, Éd. du C.N.R.S., 1990, p. 118.

(616) *Ibid*., p. 139.

(617) *Ibid*., p. 255.

(618) *Ibid*., p. 258.

(619) *Ibid*., p. 274.

(620) *Ibid*., p. 327.

(621) *Ibid*., p. 334.

(622) « 4e visite à La Mennais : *rencontre de l'admirable abbé Lacordaire* » (12 novembre 1830), *in* MONTALEMBERT, *Journal intime inédit*, *op. cit.*, t. II, *1830-1833*, p. 115. Montalembert sera enthousiasmé par le discours de Lacordaire au tribunal correctionnel le 30 novembre (*ibid*., p. 121).

(623) *Ibid*., p. 164.

(624) *L'Avenir*, 28 mars 1831, pp. 1-2.

(625) CHATEAUBRIAND, *De la Restauration et de la monarchie élective* (1831), in *Grands écrits politiques*, éd. Jean-Paul Clément, Paris, Imprimerie nationale, 1993, 2 vol., t. II, p. 560 ; cité dans les *Mémoires d'outre-tombe*, *op. cit*., t. II, p. 494.

(626) *L'Avenir*, 28 mars 1831, p. 2.

(627) LACORDAIRE, lettre à Théophile Foisset, 18 septembre 1825, *Correspondance. Répertoire, 1816-1839*, *op. cit*., p. 165.

(628) *Ibid*., p. 517. Voir une autre lettre à un jeune homme de 1836, *ibid*., p. 757.

(629) ID., « Mme de Swetchine », *Le Correspondant*, 25 octobre 1857, pp. 193-209, ici p. 193.

(630) *Ibid*., p. 196.

(631) MONTALEMBERT, *Journal intime inédit*, *op. cit*., t. II, p. 175.

(632) CHATEAUBRIAND, *Études ou discours historiques*, t. I-IV, in *Œuvres complètes*, Paris, Ladvocat, 1826-1831, 28 vol., t. IV-V-V^{ter}.

(633) ID., « Avant-propos », *Études ou discours historiques*, t. I, *Œuvres complètes*, *op. cit*., t. IV, pp. 2-3.

(634) LACORDAIRE-MONTALEMBERT, *Correspondance inédite, 1830-1861*, éd. Louis Le Guillou et André Duval, Paris, Éd. du Cerf, 1989, p. 64.

(635) *Ibid*., pp. 70 et 76.

(636) *Ibid*., p. 74.

(637) *Ibid*., p. 87.

(638) *Ibid*., p. 105.

(639) *Ibid*., p. 119.

(640) *Ibid*., p. 64, lettre du 1er septembre 1831.

(641) *Ibid*., p. 149.

(642) *Ibid*., p. 156. Voir LACORDAIRE, *Correspondance. Répertoire, 1816-1839*, *op. cit*., p. 429.

(643) LACORDAIRE-MONTALEMBERT, *Correspondance inédite…*, *op. cit*., p. 236. Les crochets indiquent une substitution interlinéaire.

(644) *Ibid*., p. 309.

(645) MAISTRE, *Les Soirées de Saint-Pétersbourg*, éd. Jean-Louis Darcel, Genève, Slatkine, 1993, 2 vol., t. I, p. 171.

(646) LACORDAIRE, « Le R. P. de Ravignan », *Le Correspondant*, 25 mars 1858, pp. 509-515, ici p. 511.

(647) *Ibid*., p. 514.

(648) MAISTRE, *Considérations sur la France*, in *Écrits sur la Révolution*, éd. Jean-Louis Darcel, Paris, P.U.F., 1989, p. 98.

(649) LACORDAIRE, *Conférences de Notre-Dame de Paris*, Paris, Garnier, [s.d.], 5 vol., t. I, p. 37 (1835, 2^{e} conférence).

(650) *Ibid*., p. 104 (1835, 6^{e} conférence).

(651) *Ibid*., p. 107.

(652) *Ibid*., p. 161 (1836, 2e conférence).

(653) *Ibid*., p. 163.

(654) *Ibid*., p. 166.

(655) *Ibid*., t. V, p. 189 (1851, 73e conférence).

(656) *Ibid*., pp. 189-190.

(657) Cité dans *Correspondance inédite du Père Lacordaire* (1876), Toulouse, [s.n.], 1992, pp. 364-365.

(658) Elme-Marie CARO, « Lacordaire », *Variétés littéraires*, Paris, Hachette, 1889, p. 229.

(659) Georges BARRAL, *Cinq journées avec Charles Baudelaire à Bruxelles* (*Le Petit Bleu*, septembre-octobre-novembre 1907), Paris, Obsidiane, 1995, p. 93. Baudelaire aurait dit à Barral, à propos de son projet de succéder à Lacordaire à l'Académie française en 1861, que « pour la première fois en 1842, son verbe ardent [l]'avait troublé sous les voûtes de Notre-Dame », mais Lacordaire reprit ses conférences pour le Carême de 1843.

(660) Joseph Théophile FOISSET, *Vie du R. P. Lacordaire*, Paris, Lecoffre, 1870, 2 vol., t. I, p. 360.

(661) Marie-Jeanne DURRY, *La Vieillesse de Chateaubriand, 1830-1848*, Paris, Le Divan, 1933, 2 vol., t. II, p. 321.

(662) *Correspondance du R. P. Lacordaire et de Mme Swetchine publiée par le comte de Falloux*, Paris, Didier, 1868, p. 39. Voir LACORDAIRE, *Correspondance. Répertoire, 1816-1839*, *op. cit*., p. 621.

(663) *Correspondance du R. P. Lacordaire et de Mme Swetchine…, op. cit.*, p. 40. Voir LACORDAIRE, *Correspondance. Répertoire, 1816-1839*, *op. cit*., p. 622.

(664) *Correspondance du R. P. Lacordaire et de Mme Swetchine…, op. cit.*, p. 77. Voir LACORDAIRE, *Correspondance. Répertoire, 1816-1839*, *op. cit*., p. 715. Chateaubriand republia en 1836 sa traduction du *Paradis perdu*, avec une préface reprise de l'*Essai sur la littérature anglaise* (1836).

(665) *Correspondance du R. P. Lacordaire et de Mme Swetchine…, op. cit*., pp. 345-346.

(666) Cité par M.-J. DURRY, *La Vieillesse de Chateaubriand…, op. cit*., t. I, p. 442.

(667) Cité *ibid*., t. I, p. 529. Voir CHATEAUBRIAND, *Vie de Rancé*, in *Œuvres romanesques et voyages*, éd. Maurice Regard, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1969, t. I, p. 1106.

(668) LACORDAIRE, *Vie de saint Dominique* (1841), in *Œuvres*, Paris, Poussielgue, 1872, t. I, p. 335.

(669) *Correspondance du R. P. Lacordaire et de Mme Swetchine…, op. cit*., p. 394.

(670) LACORDAIRE, *Considérations sur le système philosophique de M. de La Mennais*, Paris, Derivaux, 1834.

(671) CHATEAUBRIAND, *Vie de Rancé*, *op. cit.*, p. 1066.

(672) *Ibid.*, p. 1067.

(673) ID., *Mémoires d'outre-tombe*, éd. Maurice Levaillant, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1951, 2 vol., t. II, p. 1156.

(674) LACORDAIRE, *Conférences de Notre-Dame de Paris*, *op. cit.*, t. I, pp. 263-264 (1843, 15e conférence).

(675) *Ibid.*, pp. 273-274.

(676) LACORDAIRE-MONTALEMBERT, *Correspondance inédite…*, *op. cit.*, p. 434. Voir LACORDAIRE, *Correspondance. Répertoire, 1816-1839*, *op. cit.*, p. 1127.

(677) Lettre de Montalembert à Lacordaire, 4 août 1839, *in* LACORDAIRE-MONTALEMBERT, *Correspondance inédite*, *op. cit.*, p. 431.

(678) Lettre de Lacordaire à Montalembert, 22 août 1839, *ibid.*, p. 434.

(679) CHATEAUBRIAND, « Préface », *Études ou discours historiques*, t. I, *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. IV, p. CXXXI.

(680) LACORDAIRE-MONTALEMBERT, *Correspondance inédite…*, *op. cit.*, p. 435.

(681) *Ibid.*, p. 436.

(682) *Ibid.*, p. 439.

(683) *Ibid.*, p. 440.

(684) SAINTE-BEUVE, *Le Cahier vert*, éd. Raphaël Molho, Paris, Gallimard, 1973, p. 343.

(685) « Du temps que M. de Lamennais était le plus ardent ultramontain et chef de groupe, l'abbé Gerbet figurait la douceur à côté de lui », écrit Sainte-Beuve dans *Port-Royal* (1840 ; éd. Maxime Leroy, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1953, t. I, p. 259). Rendant compte en 1852 d'une réédition des *Considérations sur le dogme générateur de la piété catholique* (1829) de l'abbé Gerbet (1798-1864), Sainte-Beuve en recommande un chapitre « au nombre des pages les plus belles et les plus suaves dont puissent s'honorer la langue et la littérature religieuse » (*Causeries du lundi*, Paris, Garnier, 1853, t. VI, p. 316).

(686) ID., lettre à Victor Pavie, *Correspondance générale*, éd. Jean Bonnerot, Paris, Stock, 1935, t. I, p. 257.

(687) ID., *Pensées et maximes*, éd. Maurice Chapelain, Paris, Grasset, 1954, p. 122.

(688) ID., « Le père Lacordaire orateur » (31 décembre 1849), *Causeries du lundi*, 4e éd., Paris, Garnier, [s.d.], t. I, p. 221.

(689) *Ibid*., p. 224.

(690) *Ibid*., p. 228.

(691) *Ibid*., p. 229.

(692) *Ibid*., p. 230.

(693) *Ibid*., p. 231.

(694) Voir LACORDAIRE, *Conférences de Notre-Dame de Paris*, *op. cit*., t. II, pp. 49-68 (1844, 22e conférence).

(695) SAINTE-BEUVE, « Le père Lacordaire orateur », art. cité, p. 232.

(696) LACORDAIRE, *Correspondance. Répertoire, 1816-1839*, *op. cit*., p. 301.

(697) *Ibid*., p. 1126.

(698) Id., *Discours prononcés dans la séance publique tenue par l'Académie française pour la réception de M. Lacordaire le 24 janvier 1861*, *op. cit*., p. 30.

(699) CHATEAUBRIAND, *De Buonaparte et des Bourbons*, in *Œuvres complètes*, t. XXIV, p. 1. Voir CABANIS, *Lacordaire et quelques autres*, *op. cit*., p. 343.

(700) CABANIS, *Lacordaire et quelques autres*, *op. cit*., p. 342.

(701) LACORDAIRE, « Mme de Swetchine », art. cité, p. 204.

(702) ID., *Discours prononcés dans la séance publique tenue par l'Académie française…*, *op. cit*., p. 29.

(703) Lettre de Montalembert à Lacordaire, 2 février 1860, *in* MONTALEMBERT, *Correspondance inédite…*, *op. cit*., pp. 177-178.

(704) Lettre de Montalembert à Lacordaire, 28 février 1860, *ibid*., pp. 186-187.

(705) SAINTE-BEUVE, « Réception du père Lacordaire » (24 janvier 1861), *Causeries du lundi*, 3e éd., Paris, Garnier, [s.d.], t. XV, pp. 122-129.

(706) Edmond SCHERER, « Le Révérend Père Lacordaire », *Études sur la littérature contemporaine* (articles du *Temps* de 1861 et 1862), Paris, C. Lévy, 1885, t. I, p. 163.

(707) Henri-Frédéric AMIEL, *Fragments d'un journal intime*, précédés d'une étude par Edmond Scherer, Genève, Georg, 1883-1884, 2 vol.

(708) SCHERER, *Mélanges de critique religieuse*, Paris, Cherbuliez, 1860. Voir la recension admirative de cet ouvrage par SAINTE-BEUVE, *Causeries du lundi*, *op. cit*. (3e éd.), t. XV, pp. 53-66.

(709) SCHERER, « Le Révérend Père Lacordaire », art. cité, p. 163.

(710) *Ibid*., p. 164.

(711) *Ibid*.

(712) *Ibid*., p. 166.

(713) *Ibid*.

(714) *Ibid*., p. 167.

(715) SAINTE-BEUVE, « Le père Lacordaire orateur », art. cité, p. 234.

(716) SCHERER, « Le Révérend Père Lacordaire », art. cité, p. 168.

(717) *Ibid*.

(718) SCHERER, « Lamennais » (1854), *Mélanges de critique religieuse*, *op. cit*., p. 321 ; cité par SAINTE-BEUVE, *Causeries du lundi*, *op. cit*. (3e éd.), t. XV, p. 64.

(719) SCHERER, « La correspondance de Lamennais » (1859), *Mélanges de critique religieuse*, *op. cit*., p. 354 ; cité par SAINTE-BEUVE, *Causeries du lundi*, *op. cit*. (3e éd.), t. XV, p. 64.

(720) SCHERER, « Chateaubriand », *Études sur la littérature contemporaine*, *op. cit*., t. I, p. 108.

(721) *Ibid*., p. 122.

(722) *Ibid*., p. 123.

(723) *Ibid*., p. 125.

(724) *Ibid*., p. 126.

(725) *Ibid*., p. 127.

(726) *Ibid*., p. 135.

(727) *Ibid*., p. 136.

(728) ID., « Le Révérend Père Lacordaire », art. cité, p. 169.

(729) BARBEY D'AUREVILLY, « Lacordaire », *Les Œuvres et les Hommes*, Paris, t. I, 1860 ; Genève, Slatkine Reprints, 1968, t. I, pp. 251-265.

(730) *Ibid*., p. 251.

(731) *Ibid*., p. 252.

(732) *Ibid*., pp. 253-254.

(733) *Ibid*., p. 255.

(734) *Ibid*., p. 260.

(735) *Ibid*.

(736) *Ibid*., pp. 262-263.

(737) *Ibid*., pp. 263-264.

(738) *Ibid*., p. 265.

(739) BAUDELAIRE, lettre à Barbey d'Aurevilly, 9 juillet [1860], *Correspondance*, éd. Claude Pichois et Jean Ziegler, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1973, 2 vol., t. II, p. 61.

(740) ID., lettre à Victor de Laprade, 23 décembre 1861, *ibid*., p. 198.

(741) ID., lettre à Sainte-Beuve, 24 janvier 1862, *ibid*., p. 220.

(742) SAINTE-BEUVE, « Le père Lacordaire. Quatre moments religieux au XIX^e^ siècle » (23 mars 1863), et « Le père Lacordaire. Les quatre moments religieux au XIX^e^ siècle (suite et fin) » (30 mars 1863), *Nouveaux lundis*, Calmann Lévy, 1881, t. IV, pp. 392-433. Le prétexte est une recension des *Lettres du R. P. Lacordaire à des jeunes gens* (1863). C'est ici qu'un appendice narrera l'aide que Sainte-Beuve avait reçue de Lacordaire en 1834 pour *Volupté* (*ibid*., pp. 448-452).

(743) *Ibid*., p. 393.

(744) *Ibid*., p. 394.

(745) LACORDAIRE, *Lettres à un jeune homme sur la vie chrétienne* (1858, deuxième lettre), in *Œuvres*, Paris, Poussielgue, 1872, t. IX, p. 305.

(746) *Ibid*.

(747) SAINTE-BEUVE, *Nouveaux lundis*, *op. cit*., t. IV, p. 395.

(748) LACORDAIRE, *Lettres à un jeune homme sur la vie chrétienne*, *op. cit*., pp. 305-307 ; cité par SAINTE-BEUVE, *Nouveaux lundis*, *op. cit*., t. IV, pp. 395-396.

(749) SAINTE-BEUVE, *Nouveaux lundis*, *op. cit*., t. IV, pp. 396-397.

(750) *Ibid*., p. 428.

(751) LACORDAIRE, *Discours prononcés dans la séance publique tenue par l'Académie française pour la réception de M. Lacordaire le 24 janvier 1861*, *op. cit*., p. 28.

II

ANTISÉMITISME OU ANTIMODERNISME, DE RENAN À BLOY

(752) RENAN, « Identité originelle et séparation graduelle du judaïsme et du christianisme » (1883), *Œuvres complètes*, éd. Henriette Psichari, Paris, Calmann-Lévy, 1947-1961, 10 vol., t. I, p. 922.

(753) ID., *Histoire du peuple d'Israël*, Paris, C. Lévy, 1887, t. I ; *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. VI, p. 32.

(754) Léon DAUDET, *Fantômes et vivants*, Paris, Nouvelle Librairie nationale, 1914 ; *Souvenirs et polémiques*, Paris, Laffont, coll. « Bouquins », 1992, p. 96.

(755) RENAN, *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, Paris, Imprimerie impériale, 1855 ; *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. VIII, pp. 145-146. Sur la confusion entre « race linguistique » et « race anthropologique » chez Renan, et sur la hiérarchie des races, voir Maurice OLENDER, *Les Langues du paradis. Aryens et sémites : un couple providentiel*, Paris, Gallimard-Éd. du Seuil, coll. « Hautes Études », 1989, pp. 75-111 ; rééd. Paris, Éd. du Seuil, coll. « Points », 1994.

(756) BRUNETIÈRE, « La France juive », *La Revue des Deux Mondes*, 1er juin 1886, p. 694.

(757) Bernard LAZARE, *L'Antisémitisme, son histoire et ses causes*, Paris, L. Chailley, 1894 ; Paris, Crès, 1934, 2 vol., t. II, p. 191.

(758) *Ibid.*, p. 181.

(759) *Ibid.*, p. 195.

(760) *Ibid.*, p. 223.

(761) Anatole LEROY-BEAULIEU publia une série d'articles sur « Les juifs et l'antisémitisme » dans *La Revue des Deux Mondes* en 1891-1893, repris dans *Israël chez les nations. Les juifs et l'antisémitisme*, Paris, C. Lévy, 1893 (rééd., éd. Roger Errera, préface de René Rémond, Paris, Calmann-Lévy, coll. « Diaspora », 1983). Dans une conférence prononcée en février 1897 à l'Institut catholique de Paris, *L'Antisémitisme* (Paris, C. Lévy, 1897), il distingue plus nettement les trois ingrédients de l'antisémitisme moderne.

(762) Bernard LAZARE, *L'Antisémitisme, son histoire et ses causes*, *op. cit.*, t. II, pp. 53 et 74.

(763) *Ibid.*, p. 279.

(764) *Ibid.*, pp. 286-287.

(765) LEROY-BEAULIEU, *Israël chez les nations*, éd. de 1893 citée, p. VI.

(766) James DARMESTETER, *Coup d'œil sur l'histoire du peuple juif*, Paris, Librairie nouvelle, 1880 ; repris dans *Les Prophètes d'Israël*, Paris, C. Lévy, 1892 (rééd., préface de Salomon Reinach, Paris, Rieder, 1931).

(767) BRUNETIÈRE, « La France juive », art. cité, p. 697.

(768) *Ibid.*, p. 700. Darmesteter jugeait que « le judaïsme, seul de toutes les religions, n'a jamais été et ne peut jamais entrer en lutte ni avec la science ni avec le progrès social et […] a vu et voit sans crainte toutes leurs conquêtes » (*Les Prophètes d'Israël*, éd. de 1892 citée, p. 195).

(769) DARMESTETER, *Les Prophètes d'Israël*, *op. cit.*, pp. 185-186.

(770) *Ibid*., p. 295.

(771) *Ibid*., p. 192.

(772) *Ibid*., pp. 192-193.

(773) *Ibid*., p. 193.

(774) *Ibid*., pp. 176 et 194.

(775) *Ibid*., pp. 194-195.

(776) *Ibid*., p. 193.

(777) *Ibid*., p. 197.

(778) Bernard LAZARE, « La solidarité juive », *Entretiens politiques et littéraires*, 1er octobre 1890 ; *Juifs et antisémites*, Paris, Allia, 1992, p. 19.

(779) ID., *L'Antisémitisme, son histoire et ses causes*, *op. cit*., t. II, p. 279.

(780) L'historien Joseph Salvador (1796-1873), de père juif et de mère catholique, avait devancé Darmesteter dans l'interprétation moderne de l'esprit biblique, et annoncé la synthèse du judaïsme et du christianisme dans une troisième ère inaugurée par la Révolution française. C'était notamment la leçon de son dernier ouvrage, *Paris, Rome, Jérusalem, ou la question religieuse au XIXe siècle* (Paris, M. Lévy, 1860). Darmesteter lui consacre le dernier chapitre de ses *Prophètes d'Israël*, *op. cit*., pp. 279-386.

(781) DARMESTETER, *Les Prophètes d'Israël*, *op. cit*., p. 355.

(782) *Ibid*., p. 356.

(783) *Ibid*., p. 195.

(784) BRUNETIÈRE, « La France juive », art. cité, pp. 701-702.

(785) B. LAZARE, *L'Antisémitisme, son histoire et ses causes*, *op. cit*., t. II, p. 184.

(786) *Ibid*., p. 187.

(787) *Ibid*., p. 201. Même thèse chez Léon Blum dans les *Nouvelles conversations de Goethe avec Eckermann*, publiées de 1897 à 1900 dans *La Revue blanche* : « Dans la mesure où je discerne la poussée collective de leur race, c'est vers la Révolution qu'elle les mène » (*L'Œuvre de Léon Blum*, Paris, Albin Michel, 1954, t. I, p. 266 ; cité par Gide dans un compte rendu d'une réédition du livre de Blum, *NRF*, juillet 1909, p. 539).

(788) B. LAZARE, *L'Antisémitisme, son histoire et ses causes*, *op. cit*., t. II, p. 208.

(789) *Ibid*., p. 223.

(790) *Ibid*., p. 226.

(791) *Ibid*., p. 225.

(792) LEROY-BEAULIEU, *Israël chez les nations*, *op. cit*., p. 50.

(793) *Ibid*., p. 51.

(794) *Ibid*., pp. 56-57.

(795) *Ibid*., p. 58.

(796) *Ibid*., p. 59.

(797) *Ibid*., p. 61.

(798) *Ibid*., p. 62.

(799) FAGUET, *Dix-huitième siècle. Études littéraires*, Paris, Lecène, Oudin et C^{ie}, 1890. Maurras, qui appréciait peu la façon dont Faguet avait évolué ensuite vers le libéralisme, se souvenait, à la mort du critique en 1916, de ses chapitres de 1890 sur Voltaire et Rousseau comme dignes de Taine, dont Faguet lui semblait alors le successeur (*L'Allée des philosophes*, Paris, Société littéraire de France, 1923, pp. 238-239).

(800) LEROY-BEAULIEU, *Israël chez les nations*, *op. cit*., p. 64.

(801) *Ibid*., p. 66.

(802) *Ibid*., p. 69.

(803) *Ibid*., p. 70.

(804) *Ibid*., p. 71.

(805) *Ibid*., p. 72.

(806) *Ibid*.

(807) B. LAZARE, « La solidarité juive », art. cité, pp. 17-18.

(808) ID., *L'Antisémitisme, son histoire et ses causes*, *op. cit*., t. II, pp. 220-221.

(809) LEROY-BEAULIEU, *Israël chez les nations*, *op. cit*., p. 73.

(810) *Ibid*., p. 77

(811) *Ibid*., p. 305.

(812) *Ibid*., p. 318.

(813) *Ibid*., p. 320.

(814) *Ibid*., p. 428.

(815) *Ibid*., p. 430.

(816) *Ibid*., p. 431.

(817) B. LAZARE, *L'Antisémitisme, son histoire et ses causes*, *op. cit*., t. II, p. 263.

(818) ID., « Le nationalisme et l'émancipation juive », *L'Écho sioniste*, mars 1901 ; *Juifs et antisémites*, *op. cit*., p. 163.

(819) ID., « Un philosémite », *L'Événement*, 16 octobre 1892 ; *Juifs et antisémites*, *op. cit*., p. 35.

(820) *Ibid*., p. 36.

(821) *Ibid*., p. 37. Voir Léon BLOY, *Le Salut par les Juifs*, in *Œuvres*, éd. Jacques Petit, Paris, Mercure de France, 1969, t. IX, p. 26.

(822) B. LAZARE, « Un philosémite », art. cité, pp. 36-37.

(823) BLOY, *Le Salut par les Juifs*, *op. cit*., t. IX, p. 24.

(824) B. LAZARE, « Un philosémite », art. cité, p. 37.

(825) *Ibid*.

(826) BLOY, *Le Mendiant ingrat*, in *Journal*, éd. Pierre Glaudes, Paris, Laffont, coll. « Bouquins », 2 vol., 1999, t. I, p. 41.

(827) B. LAZARE, « Un philosémite », art. cité, p. 38.

(828) ID., *L'Antisémitisme, son histoire et ses causes*, *op. cit*., t. II, p. 58.

(829) BLOY, *Le Mendiant ingrat*, *op. cit*., t. I, p. 71.

(830) *Ibid*., p. 24.

(831) *Ibid*., p. 25.

(832) *Ibid*., pp. 26-27.

(833) ID., *Le Salut par les Juifs*, *op. cit*., t. IX, p. 27.

(834) *Ibid*., p. 28.

(835) *Ibid*., p. 30.

(836) B. LAZARE, « Un philosémite », art. cité, p. 39.

(837) BLOY, *Le Salut par les Juifs*, *op. cit*., t. IX, p. 48.

(838) *Ibid*., p. 51.

(839) *Ibid*., p. 52.

(840) DARMESTETER, *Les Prophètes d'Israël*, *op. cit*., pp. 183-184.

(841) BLOY, *Le Mendiant ingrat*, *op. cit*., t. I, p. 40.

(842) Voir p. 248, n. 56.

(843) Bernard Lazare cite une phrase célèbre de Théodore Ratisbonne, « Les juifs ne sont plus juifs ; ils ne sont pas encore chrétiens » (*La Question juive*, Paris, Dentu et Douniol, 1868, p. 8). Sur cette phrase, voir Antoine COMPAGNON, *Connaissez-vous Brunetière ? Enquête sur un antidreyfusard et ses amis*, Paris, Éd. du Seuil, 1997, pp. 62-63.

(844) B. LAZARE, « Juifs et israélites », *Entretiens politiques et littéraires*, 1er septembre 1890 ; *Juifs et antisémites*, *op. cit*., pp. 3-4.

(845) *Ibid*., p. 4.

(846) *Ibid*., pp. 4-5.

(847) *Ibid*., p. 5.

(848) *Ibid*., pp. 6-7.

(849) *Ibid*., p. 7.

(850) ID., « *Synthèse de l'antisémitisme* par Edmond Picard », *Entretiens politiques et littéraires*, juin 1892 ; *Juifs et antisémites*, *op. cit*, p. 31.

(851) BLOY, *Le Salut par les Juifs*, *op. cit*., t. IX, p. 24.

(852) *Ibid*., p. 32 ; cité par B. LAZARE, « Un philosémite », art. cité, p. 37.

(853) *Op. cit*., t. IX, p. 346.

(854) B. LAZARE, « Un philosémite », art. cité, p. 38.

(855) DARMESTETER, *Les Prophètes d'Israël*, *op. cit*., p. 191.

(856) BLOY, *Le Mendiant ingrat*, *op. cit*., t. I, p. 34.

(857) B. LAZARE, « Préface », *L'Antisémitisme, son histoire et ses causes*, *op. cit*., t. I, p. 39.

(858) ID., *Le Fumier de Job*, éd. Philippe Oriol, Paris, Champion, 1998, p. 61.

(859) ID., « Un philosémite », art. cité, p. 39.

(860) De manière inattendue, cette conclusion n'est pas sans se rapprocher de celle de Yirmiyahu Yovel au sujet de Nietzsche, dans *Les Juifs selon Hegel et Nietzsche*, trad. Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Éd. du Seuil, 2001.

(861) B. LAZARE, « Juifs et antisémites », *L'Événement*, 23 décembre 1892 ; *Juifs et antisémites*, *op. cit*., p. 45.

(862) PROUST, *Sodome et Gomorrhe II*, in *À la recherche du temps perdu*, dir. J.-Y. Tadié, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1987-1989, 4 vol., t. III, p. 492.

III

PÉGUY ENTRE GEORGES SOREL ET JACQUES MARITAIN

(863) THIBAUDET, *La République des professeurs*, Paris, Grasset, 1927, p. 29.

(864) ID., *Les Idées politiques de la France*, Paris, Stock, 1932, p. 37.

(865) ID., *La République des professeurs*, *op. cit*., p. 168.

(866) ID., *Trente ans de vie française*, Paris, Gallimard, 4 vol., 1920-1923.

(867) ID., *La Poésie de Stéphane Mallarmé*, Paris, Éd. de la Nouvelle Revue française, 1912.

(868) Jacques JULLIARD et Shlomo SAND, *Georges Sorel en son temps*, Paris, Éd. du Seuil, 1985, p. 16.

(869) Les textes de Péguy sont cités dans l'édition de Robert Burac, *Œuvres en prose complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1987-1992, 3 vol. Les références (le tome et la page) sont données après les citations.

(870) Daniel HALÉVY, *Péguy et les Cahiers de la quinzaine*, Paris, Grasset, 1941, p. 108.

(871) SOREL, *Réflexions sur la violence* (1908), Paris, Marcel Rivière, 1921 (5e éd.), p. 8.

(872) *Ibid*., p. 7.

(873) *Ibid*., p. 13.

(874) *Ibid*., p. 15.

(875) *Ibid*., p. 17.

(876) *Ibid*., p. 14.

(877) *Ibid*., p. 16.

(878) *Ibid*., p. 17.

(879) *Ibid*., p. 24.

(880) *Ibid*., p. 27.

(881) *Ibid*., pp. 46-47.

(882) *Ibid*., pp. 173-174.

(883) *Ibid*., p. 37.

(884) *Ibid*., p. 41.

(885) *Ibid*., p. 45.

(886) *Ibid*., p. 202.

(887) Voir Yves VADÉ, *Péguy et le monde moderne*, Paris, Cahiers de l'Amitié Charles Péguy, 1965 ; Raymond WINLING, *Péguy et Renan. Aspects du drame spirituel d'une époque*, Lille, Atelier de reproduction des thèses, université Lille-III, 1975 ; Géraldi LEROY, *Péguy entre l'ordre et la révolution*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1981 ; Alain FINKIELKRAUT, *Le Mécontemporain. Péguy, lecteur du monde moderne*, Paris, Gallimard, 1991 ; Michel RAIMOND, *Éloge et critique de la modernité*, Paris, P.U.F., 2000 ; enfin *Mil neuf cent* (« Péguy et l'histoire »), nº 20, 2002.

(888) Henri BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), Paris, P.U.F., 1927, pp. 96-97.

(889) Maurice BARRÈS, *Mes Cahiers*, Paris, Plon, 1994, p. 938.

(890) Julien BENDA, *Belphégor*, Paris, Émile-Paul, 1918, Note H, pp. 200-201.

(891) Henri MASSIS, *Au long d'une vie*, Paris, Plon, 1967, p. 262.

(892) Charles DU BOS, « Fragments du journal inédit », *Cahiers Charles Du Bos*, nº 16, 1972, p. 23.

(893) Frédéric GUGELOT, *La Conversion des intellectuels au catholicisme en France (1885-1935)*, Paris, Éd. du C.N.R.S., 1998, p. 77.

(894) Lettre d'Apollinaire à Picasso, 11 septembre 1918, *in* PICASSO, APOLLINAIRE, *Correspondance*, éd. Pierre Caizergues et Hélène Seckel, Paris, Gallimard, 1992, p. 181. Dans une interview publiée en espagnol en juillet 1918, Apollinaire condamne l'intelligence et défend l'intuition dans la création artistique, avant de mettre en garde les artistes qui prétendent appliquer une philosophie. D'ailleurs, ajoute- t-il, Bergson n'a pas de goût artistique et ne met aucun poète au-dessus de Sully Prudhomme. Cet exemple confirme qu'Apollinaire songe, fût-ce avec circonspection, au bergsonisme esthétique quand il recommande Pascal à Picasso (*Œuvres en prose complètes*, éd. Pierre Caizergues et Michel Décaudin, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1991, t. II, pp. 992-993).

(895) Jacques MARITAIN, *Réflexions sur l'intelligence et sa vie propre*, Paris, Nouvelle Librairie nationale, 1924 ; cité par F. GUGELOT, *La Conversion…*, *op. cit*., p. 78.

(896) MAURRAS, *Pascal puni. Conte infernal*, présenté par Henri Massis, Paris, Flammarion, 1953, p. 4.

(897) MASSIS, « La victoire de Pascal », *Jugements*, Paris, Plon, 1923, t. I, pp. 285-286.

(898) Charles DU BOS, *Journal* (juin 1922), Paris, Corrêa, 1946, t. I, p. 103.

(899) PASCAL, *Pensées*, Lafuma, fr. 308 ; cité dans PÉGUY, *Toujours la grippe*, in *Œuvres en prose complètes*, *op. cit.*, t. I, p. 456 ; dans *Par ce demi-clair matin*, *ibid.*, t. II, p. 196.

(900) PASCAL, *Pensées*, Lafuma, fr. 110 ; cité dans PÉGUY, *Toujours la grippe*, *op. cit.*, t. I, p. 456.

(901) PASCAL, *Pensées*, Lafuma, fr. 298.

(902) Plateau occupé par Napoléon à la veille d'Austerlitz.

(903) BERGSON, lettre à Péguy, 22 février 1903, *Mélanges*, Paris, P.U.F, 1972, pp. 582-583. Sur Péguy et Bergson, voir Albert THIBAUDET, « Péguy et Bergson », *NRF*, avril 1931, pp. 580-592 ; André A. DEVAUX, « D'un malentendu entre Péguy et Bergson », *Revue d'histoire littéraire de la France*, nº 2-3, 1973, pp. 281-299 ; A. E. PILKINGTON, *Bergson and His Influence : A Reassessment* [Péguy, Valéry, Proust, Benda], Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1976 ; *L'Amitié Charles Péguy* (« Péguy et Bergson »), nº 92, 2000. Complétant l'ouvrage de Pilkington, Mark ANTLIFF, *Inventing Bergson : Cultural Politics and the Parisian Avant-Garde* (Princeton, Princeton University Press, 1993), analyse l'influence de Bergson sur les avant-gardes esthétiques ou politiques : anarcho-syndicalisme, futurisme, cubisme, fauvisme.

(904) Voir A. A. DEVAUX, « D'un malentendu entre Péguy et Bergson », art. cité, p. 299.

(905) Cité dans PÉGUY, *Œuvres en prose complètes*, *op. cit.*, t. II, p. 810, n. 2.

(906) MARITAIN, lettre à Péguy, 31 mai 1907, *Feuillets mensuels de l'Amitié Charles Péguy*, nº 176, avril 1972, p. 37.

(907) Cité dans PÉGUY, *Œuvres en prose complètes*, *op. cit.*, t. III, p. 1775.

(908) BENDA, lettre à Daniel Halévy, 21 mai 1907, cité par Judith BELPOMME, *Julien Benda, essayiste et publiciste*, thèse de l'université de Paris-Nanterre, 2000, 2 vol., t. I, p. 79.

(909) BENDA, *La Jeunesse d'un clerc* (1936), suivi de *Un régulier dans le siècle* (1937) et *Exercice d'un enterré vif* (1944), préface d'Étiemble, Paris, Gallimard, 1968, p. 114.

(910) « Je reconnais votre main dans tout ce qui se fait contre les *Cahiers*, écrivit-il. Je vous prie à l'avenir de ne plus venir le jeudi » (Daniel HALÉVY, *Péguy et les Cahiers de la quinzaine*, *op. cit.*, p. 297). Mêmes mots rapportés par Benda dans *Un régulier dans le siècle*, *op. cit.*, p. 210.

(911) Réédité sous le titre *Sur le succès du bergsonisme*, Paris, Mercure de France, 1914.

(912) BENDA, *Une philosophie pathétique*, *Cahiers de la quinzaine*, 2e cahier de la 15e série, 1913, p. 15.

(913) *Ibid.*, p. 19.

(914) *Ibid.*, p. 34.

(915) *Ibid.*, p. 103.

(916) MARITAIN, « Préface », *Antimoderne* (1922), in *Œuvres (1912-1939)*, Paris, Desclée De Brouwer, 1975, t. I, p. 102.

(917) *Ibid.*, p. 103.

(918) MARITAIN, *La Philosophie bergsonienne. Études critiques*, Paris, Marcel Rivière, 1914.

(919) *Ibid*., p. 305. La formule sera atténuée dans la deuxième édition en 1930.

(920) Les œuvres de Bergson avaient été dénoncées au printemps de 1913 à la Congrégation de l'Index par le père Hugon, dominicain, intermédiaire de Maritain au Vatican.

(921) MARITAIN, *La Philosophie bergsonienne*, « Préface à la seconde édition » (1930), in *Œuvres complètes*, Fribourg (Suisse), Éd. universitaires, 1986, t. I, p. 22.

(922) ID., *La Philosophie bergsonienne*, éd. de 1914 citée, p. 134. Toutes ces condamnations du bergsonisme seront atténuées ou même supprimées dans les éditions de 1930 et de 1948.

(923) *Ibid*., p. 134.

(924) *Ibid*., p. 67.

(925) *Ibid*., p. 135.

(926) *Ibid*., p. 306.

(927) *Ibid*., p. 308.

(928) Cité dans PÉGUY, *Œuvres en prose complètes*, *op. cit.*, t. III, p. 1785.

(929) MARITAIN, « Préface », *Antimoderne*, *op. cit*., p. 106.

(930) *Ibid*., p. 107.

IV

THIBAUDET, LE DERNIER CRITIQUE HEUREUX

(931) THIBAUDET, *La République des professeurs*, Paris, Grasset, coll. « Les Écrits », 1927, p. 80.

(932) Seuls son *Flaubert* et son *Montaigne* sont disponibles en 2005 chez Gallimard.

(933) Sur Thibaudet, voir Leo SPITZER, « Patterns of Thought in the Style of Albert Thibaudet » (*Modern Language Quarterly*, t. IX, 1948), *Romanische Literaturstudien, 1936-1956*, Tübingen, Niemeyer, 1959, pp. 294-328 ; Alfred GLAUSER, *Albert Thibaudet et la critique créatrice*, Paris, Boivin, 1952 ; John C. DAVIES, *L'Œuvre critique d'Albert Thibaudet*, Genève, Droz, 1955 ; Marcel DEVAUD, *Albert Thibaudet critique de la poésie et des poètes*, Fribourg, Suisse, Éd. universitaires, 1967 ; Auguste ANGLÈS, « L'humanisme foisonnant d'Albert Thibaudet », *André Gide et le premier groupe de « La NRF ». L'Âge critique, 1911-1912*, Paris, Gallimard, 1986, t. II, pp. 487-518 ; *Société des amis des arts et des sciences de Tournus* (« Colloque Albert Thibaudet »), t. LXXXV, 1986 ; René WELLEK (*A History of Modern Criticism : French, Italian, and Spanish Criticism, 1900-1950*, New Haven, Yale University Press, t. VIII, 1992), *Une histoire de la critique moderne. La critique française, italienne et espagnole, 1900-1950*, trad. Ernest Sturm, Paris, Corti, 1996, pp. 84-102 ;

Petruta SPÂNU, *Albert Thibaudet ou le sens de l'autre*, Iasi, Éd. Fundatiei Chemarea, 1997 ; Jean BÉCARUD et Michel LEYMARIE, « Les "modérés" à travers les réflexions d'Albert Thibaudet dans la *NRF*, du Cartel des gauches aux lendemains du 6 février 34 », *Les Modérés dans la vie politique française*, dir. François Roth, Nancy, Presses universitaires, 2000, pp. 23-36 ; Michel LEYMARIE, « Les débuts d'Albert Thibaudet », et Henryk CHUDAK, « Thibaudet, un ancêtre de la critique genevoise », *Œuvres et Critiques* (« La critique littéraire suisse. Autour de l'École de Genève »), t. XXVII, nº 2, 2002, pp. 59-75 et 76-90.

(934) THIBAUDET, *Les Princes lorrains*, Paris, Grasset, 1924, p. 83.

(935) ID., « Épilogue à la "Poésie de Stéphane Mallarmé" », *NRF*, novembre 1926 ; *Réflexions sur la critique*, Paris, Gallimard, 1939, p. 183.

(936) MAURRAS, *Anthinea*, Paris, Juven, 1901.

(937) BARRÈS, *Le Voyage de Sparte*, Paris, Juven, 1906.

(938) THIBAUDET, *Les Idées de Charles Maurras*, Paris, Gallimard, 1920, p. 83.

(939) De 1906 à 1908, recueillies dans *Les Images de Grèce*, Paris, Messein, 1926. Voir aussi *Les Heures de l'Acropole*, Paris, Éd. de la NRF, 1913.

(940) AGATHON, *L'Esprit de la Nouvelle Sorbonne. La crise de la culture classique, la crise du français*, Paris, Mercure de France, 1911.

(941) THIBAUDET, « La Nouvelle Sorbonne », *NRF*, mai 1911, pp. 693-700.

(942) Ses premiers articles importants, figurant en tête de la revue, sont une longue réflexion sur le roman discutant les positions de Paul Bourget, « Réflexions sur le roman. À propos d'un livre récent de M. Paul Bourget », *NRF*, août 1912, pp. 207-244, repris sous le titre « L'esthétique du roman » dans *Réflexions sur le roman*, Paris, Gallimard, 1938, pp. 9-27 ; puis, portant pour l'essentiel sur Maurras et la tradition classique, et préfigurant son ouvrage de 1920, « L'esthétique des trois traditions », *NRF*, janvier 1913, pp. 5-42, et mars 1913, pp. 355-393.

(943) THIBAUDET, « Épilogue à la "Poésie de Stéphane Mallarmé" », art. cité, p. 179.

(944) PAULHAN, lettre à Marcel Arland, 16 avril 1936, *Choix de lettres*, éd. D. Aury, J.-C. Zylberstein, B. Leuilliot, Paris, Gallimard, 1986-1996, 3 vol., t. I, p. 369.

(945) ID., lettre à Léon Bopp, 17 avril 1936, *ibid*., p. 370.

(946) Maurice MARTIN DU GARD, « Thibaudet vivant » (1936), *Harmonies critiques*, Paris, Sagittaire, 1936, pp. 65 et 68.

(947) PAULHAN, lettres à Maurras, 26 avril 1936, et à Léon Bopp, 18 mai 1936, *Choix de lettres*, *op. cit*., t. I, pp. 372 et 375.

(948) ID., lettre à Jouhandeau, septembre-octobre 1936, *ibid*., t. I, p. 412.

(949) Paulhan n'avait pas renoncé à publier ce volume en 1952, suivant une lettre à Jean Bécarud, 4 mars 1952 (voir J. BÉCARUD et M. LEYMARIE, « Les "modérés" à travers les réflexions d'Albert Thibaudet dans la *NRF* », art. cité, p. 317).

(950) René RÉMOND, « En relisant *Les Idées politiques de la France* : Thibaudet, historien des familles de pensée », *Société des amis des arts et des sciences de Tournus* (« Colloque Albert Thibaudet »), *op. cit*., pp. 109-119, ici p. 109. Voir également la communication de François GOGUEL, « Albert Thibaudet, observateur de la III^e^ République », *ibid*., pp. 120-128.

(951) Alain-Gérard SLAMA, « Les deux tentations d'Albert Thibaudet », *ibid*., p. 99.

(952) THIBAUDET, « En lisant les *Mémoires d'un touriste* », *NRF*, décembre 1932, p. 915.

(953) Cité par A. ANGLÈS, *André Gide et le premier groupe de « La NRF ». L'Âge critique, 1911-1912*, *op. cit*., t. II, pp. 355, 403 et 386.

(954) PAULHAN, lettre à Marcel Arland, novembre 1930, *Choix de lettres*, *op. cit*., t. I, pp. 199-200.

(955) *Ibid*., p. 201.

(956) THIBAUDET, « Les trois critiques », *NRF*, décembre 1922 ; *Réflexions sur la critique*, *op. cit*., p. 131. Voir Jean ROUSSET, « Thibaudet ou la passion des ressemblances », *Société des amis des arts et des sciences de Tournus*, *op. cit.*, p. 52.

(957) Maurice BLANCHOT, « La critique d'Albert Thibaudet », *Faux pas*, Paris, Gallimard, 1943, p. 326.

(958) *Ibid*., pp. 326-327.

(959) THIBAUDET, *Physiologie de la critique*, Paris, Éd. de la Nouvelle Revue critique, 1930 ; Paris, Nizet, 1971, p. 118.

(960) *Ibid*., p. 161.

(961) *Ibid*., p. 76.

(962) *Ibid*., pp. 107-108.

(963) *Ibid*., p. 138. *La Porteuse de pain*, roman populaire de Xavier de Montépin (Paris, Dentu, 1884-1887).

(964) THIBAUDET, *Les Princes lorrains*, *op. cit*., p. 78.

(965) ID., *La Poésie de Stéphane Mallarmé*, 2^e^ éd., Paris, Gallimard, 1926, p. 15.

(966) VALÉRY, « Albert Thibaudet », *NRF*, juillet 1936, p. 6.

(967) THIBAUDET, *Histoire de la littérature française*, Paris, Stock, 1936, p. 463. Voir aussi *Physiologie de la critique*, *op. cit*., p. 130.

(968) BERGSON, « Thibaudet critique et philosophe », *NRF*, juillet 1936, p. 7.

(969) Benjamin CRÉMIEUX, « Les débuts d'Albert Thibaudet », *NRF*, juillet 1936, p. 119.

(970) THIBAUDET, *La Poésie de Stéphane Mallarmé*, *op. cit*., p. 9.

(971) ID., *Histoire de la littérature française*, *op. cit*., pp. VIII-IX.

(972) *Ibid.*, p. 328

(973) ID., « La critique des philosophes », *NRF*, juin 1927 ; *Réflexions sur la critique*, *op. cit*., p. 190.

(974) ID., *Histoire de la littérature française*, *op. cit*., p. 408.

(975) BRUNETIÈRE, « Après une visite au Vatican », *La Revue des Deux Mondes*, 1er janvier 1895, pp. 97-118.

(976) THIBAUDET, *Histoire de la littérature française*, *op. cit*., p. VII.

(977) ID., *Gustave Flaubert*, éd. de 1935, Paris, Gallimard, coll. « Tel », pp. 291-292.

(978) *Ibid*., p. 293.

(979) *Ibid*., p. 297.

(980) ID., *Histoire de la littérature française*, *op. cit*., p. 454.

(981) *Ibid*., p. 455.

(982) ID., *Physiologie de la critique*, *op. cit*., p. 121.

(983) *Ibid*., p. 122.

(984) *Ibid*., p. 168.

(985) ID., *Histoire de la littérature française*, *op. cit*., p. 456.

(986) *Ibid*., p. 462.

(987) ID., « Critique française et critique allemande », *NRF*, août 1925 ; *Réflexions sur la critique*, *op. cit*., p. 170.

(988) ID., *Physiologie de la critique*, *op. cit*., p. 20.

(989) *Ibid*., p. 63.

(990) *Ibid*., p. 75.

(991) *Ibid*., p. 89.

(992) ID., « L'esthétique du roman », art. cité, p. 12.

(993) ID., *La Poésie de Stéphane Mallarmé*, *op. cit*., pp. 60-61.

(994) *Ibid*., p. 61.

(995) THIBAUDET, lettre à Valéry, 1er février 1911, B.N.F., NAF 19197, fos 242-243.

(996) ID., lettre à Valéry, 19 février 1911, B.N.F., NAF 19197, fo 246.

(997) ID., *Paul Valéry*, Paris, Grasset, 1923, pp. 159-160.

(998) ID., « L'esthétique du roman », art. cité, p. 23. Sur cette controverse, voir Michel RAIMOND, *La Crise du roman des lendemains du naturalisme aux années vingt*, Paris, Corti, 1966, pp. 393-399.

(999) THIBAUDET, « La composition dans le roman », *NRF*, novembre 1922 ; *Réflexions sur le roman*, *op. cit*., p. 184.

(1000) ID., « Du roman anglais », *NRF*, novembre 1921 ; *ibid*., p. 159.

(1001) ID., *Gustave Flaubert*, *op. cit*., p. 151.

(1002) *Ibid*., p. 154.

(1003) ID., *Physiologie de la critique*, *op. cit*., p. 97.

(1004) *Ibid*., p. 89.

(1005) *Ibid*., p. 112.

(1006) *Ibid*., p. 196.

(1007) *Ibid*., p. 198.

(1008) *Ibid*., p. 202.

(1009) *Ibid*., p. 204.

(1010) BERGSON, « Thibaudet critique et philosophe », art. cité, p. 11.

(1011) Ramon FERNANDEZ, « La critique d'Albert Thibaudet », *NRF*, juillet 1936, p. 49. Thibaudet appliquait l'image en question aux romans de Bourget dans « La composition dans le roman », art. cité, p. 183.

(1012) FERNANDEZ, « La critique d'Albert Thibaudet », art. cité, p. 51.

(1013) THIBAUDET, *Gustave Flaubert*, *op. cit*., p. 292.

(1014) ID., « Sur le style de Flaubert », *NRF*, novembre 1919, pp. 942-953 ; PROUST, « À propos du "style" de Flaubert », *NRF*, janvier 1920, pp. 72-90 ; THIBAUDET, « Lettre à Marcel Proust », *NRF*, mars 1920, pp. 426-441 ; recueillis dans THIBAUDET, *Réflexions sur la critique*, *op. cit*., et dans PROUST, *Sur Baudelaire*, *Flaubert et Morand*, éd. A. Compagnon, Bruxelles, Éd. Complexe, 1987. Sur le contexte de cet échange, voir Gilles PHILIPPE, « La querelle sur le style de Flaubert », dans *Sujet, verbe, complément. Le moment grammatical de la littérature française, 1890-1940*, Paris, Gallimard, 2002, pp. 47-66.

(1015) Lettre à Fernand Vanderem, sans date, B.N.F., NAF 16877, f° 226.

(1016) BERGSON, « Thibaudet critique et philosophe », art. cité, p. 9.

(1017) VALÉRY, « Albert Thibaudet », art. cité, p. 6.

(1018) THIBAUDET, *Histoire de la littérature française*, *op. cit*., p. VIII.

(1019) *Ibid*., p. IX.

(1020) *Ibid*., p. X.

(1021) ID., *Physiologie de la critique*, *op. cit*., p. 177.

(1022) ID., *Les Princes lorrains*, *op. cit*., p. 194. Jaurès était aussi exclu, car s'il avait fait « figure de chef » vers 1900, il fut « prince de tribune et de place publique, non prince de pur esprit » (*ibid*., pp. 194-195).

(1023) ID., *Physiologie de la critique*, *op. cit*., p. 179.

(1024) ID., « Les trois critiques », art. cité, p. 135.

(1025) ID., « Épilogue à la “Poésie de Stéphane Mallarmé” », art. cité, p. 182.

(1026) *Ibid*., pp. 182-183.

(1027) *Ibid*., p. 183.

(1028) *Ibid*., p. 185.

(1029) ID., *La République des professeurs*, *op. cit*., p. 19.

(1030) ID., *Paul Valéry*, *op. cit*., p. 1.

(1031) ID., « Attention à l’unique », *NRF*, avril 1936 ; *Réflexions sur la critique*, *op. cit*., p. 244. Gabriel Marcel, le comparant à Charles Du Bos, avait regretté son reniement du bergsonisme par « excès d’esprit classificateur ».

(1032) ID., *Les Princes lorrains*, *op. cit*., pp. 105-106.

(1033) ID., « Du surréalisme », *NRF*, mars 1925, pp. 335-336.

(1034) ID., *Physiologie de la critique*, *op. cit*., p. 71.

(1035) ID., « Marcel Proust et la tradition française », *NRF*, janvier 1923 ; *Réflexions sur la littérature*, Paris, Gallimard, 1938, p. 184.

(1036) PAULHAN, *Lettre aux directeurs de la Résistance*, Paris, Éd. de Minuit, 1952, p. 30.

(1037) L. SPITZER, « Patterns of Thought in the Style of Albert Thibaudet », art. cité, p. 322.

(1038) GIDE, *Journal*, éd. Éric Marty, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1996, t. I, p. 1246.

(1039) THIBAUDET, « Pour la géographie littéraire », *NRF*, avril 1929 ; *Réflexions sur la littérature II*, Paris, Gallimard, 1940, p. 137.

(1040) ID., *Montaigne*, texte établi par Floyd Gray d’après les notes manuscrites, Paris, Gallimard, 1963 ; coll. « Les Cahiers de la NRF », 1997.

(1041) ID., *Physiologie de la critique*, *op. cit*., p. 156.

(1042) *Ibid*., p. 14.

(1043) ID., « Examens de conscience », *NRF*, octobre 1926 ; *Réflexions sur la littérature II*, *op. cit*., p. 59.

(1044) ID., *Histoire de la littérature française*, *op. cit*., p. 528.

(1045) ID., *Les Princes lorrains*, *op. cit*., p. 84.

(1046) THIBAUDET, « La “Lettre sur Mallarmé” de Paul Valéry », *NRF*, août 1927 ; *Réflexions sur la critique*, *op. cit*., p. 202.

(1047) ID., *Physiologie de la critique*, *op. cit.*, p. 190.

(1048) Jean GRENIER, « Thibaudet politique et moraliste », *NRF*, juillet 1936, p. 38.

(1049) THIBAUDET, « Pour la géographie littéraire », art. cité, p. 136.

(1050) *Ibid*., p. 138.

(1051) *Ibid*., p. 136.

(1052) ID., *Histoire de la littérature française*, *op. cit*., p. 535.

(1053) ID., *Paul Valéry*, *op. cit*., p. 2.

(1054) *Ibid*., p. 3.

(1055) T. S. ELIOT, « Tradition and the Individual Talent » (1919), *Selected Prose of T. S. Eliot*, Londres, Faber and Faber, 1975, p. 38.

(1056) THIBAUDET, *Physiologie de la critique*, *op. cit*., p. 133.

(1057) ID., « Pour la géographie littéraire », art. cité, p. 140.

(1058) GRENIER, « Thibaudet politique et moraliste », art. cité, p. 42.

(1059) THIBAUDET, *Les Princes lorrains*, *op. cit*., p. 85.

(1060) FERNANDEZ, « La critique d'Albert Thibaudet », art. cité, p. 53.

(1061) BLANCHOT, « La critique d'Albert Thibaudet », art. cité, p. 324.

(1062) THIBAUDET, *Les Idées politiques de la France*, Paris, Stock, 1932, p. 232.

(1063) ID., *Physiologie de la critique*, *op. cit*., p. 78.

(1064) ID., *La République des professeurs*, *op. cit*., p. 8.

(1065) ALAIN, « Thibaudet politique », *NRF*, juillet 1936, p. 34.

(1066) THIBAUDET, *Les Idées politiques de la France*, *op. cit*., p. 44.

(1067) MAURRAS, *Enquête sur la monarchie, 1900-1909*, Paris, Nouvelle Librairie nationale, 1909.

(1068) THIBAUDET, « *Enquête sur la monarchie*, par Charles Maurras », *La Phalange*, octobre 1909, p. 547.

(1069) ID., *La République des professeurs*, *op. cit*., p. 126.

(1070) ID., *Les Princes lorrains*, *op. cit.*, p. 102.

(1071) *Ibid*., p. 155.

(1072) ID., *Les Idées politiques de la France*, *op. cit*., p. 199.

(1073) ID., *Les Princes lorrains*, *op. cit*., pp. 179-180.

(1074) Dont tout le catalogue devrait être cité pour apprécier le mouvement d'idées auquel Thibaudet prenait part, par exemple *Caliban parle* de Guéhenno (1928), *Tableau des partis en France* d'André Siegfried (1930), et *Décadence de la liberté* d'Halévy (1931).

(1075) THIBAUDET, *La République des professeurs*, *op. cit*., p. 105.

(1076) ID., *Les Idées politiques de la France*, *op. cit*., p. 169.

(1077) ID., *La République des professeurs*, *op. cit*., pp. 106, 123, 129, 134. Le philosophe et homme politique Auguste Burdeau (1851-1894), modèle du Paul Bouteiller des *Déracinés* de Barrès.

(1078) *Ibid*., p. 249.

(1079) ID., *Les Idées politiques de la France*, *op. cit*., p. 7.

(1080) *Ibid*., p. 230.

(1081) *Ibid*., p. 231.

(1082) *Ibid*., p. 237.

(1083) *Ibid*., p. 239.

(1084) *Ibid*., p. 240.

(1085) *Ibid*., pp. 162-163.

(1086) *Ibid*., pp. 16-17.

(1087) *Ibid*., p. 19.

(1088) *Ibid*., p. 33.

(1089) *Ibid*., p. 29.

(1090) ID., *La République des professeurs*, *op. cit*., p. 106.

(1091) ID., *Les Idées politiques de la France*, *op. cit*., p. 37.

(1092) ID., *Histoire de la littérature française*, *op. cit*., p. 420.

(1093) ID., *La République des professeurs*, *op. cit*., p. 231.

(1094) *Ibid*., p. 168.

(1095) Voir son *Cluny* dans la collection « Portrait de la France » (Paris, Émile-Paul, 1928).

(1096) ID., *La République des professeurs*, *op. cit*., p. 169.

(1097) ID., *Les Idées politiques de la France*, *op. cit*., p. 50. Un biographe de Benda qui ne porte pas Thibaudet dans son cœur, Louis-Albert Revah, lui reproche son indulgence pour la littérature

d’extrême droite. Il lui impute par exemple cette citation : « L’ultraracisme truculent, couleur Action française, appartient […] à la littérature plus qu’à la politique » (*Les Idées politiques de la France*, *op. cit.*, p. 51), et, pour souligner le délit, il met en regard une longue liste d’expressions antisémites caractérisées extraites de *L’Action française* (*Julien Benda. Un misanthrope juif dans la France de Maurras*, Paris, Plon, 1991, pp. 189-190). Mais le procès est truqué, puisqu’il se fonde sur une erreur de lecture dans la citation de Thibaudet, *ultraracisme* pour *ultracisme*, lapsus singulier de la part d’un biographe qui n’hésite pas à psychanalyser Benda. Non, Thibaudet ne défend nulle part le racisme de Maurras, mais il est vrai qu’il a toujours eu un faible pour la littérature de droite.

(1098) THIBAUDET, *Histoire de la littérature française*, *op. cit.*, p. 78.

(1099) ID., *Les Idées politiques de la France*, *op. cit.*, p. 109.

(1100) Voir Daniel HALÉVY, *La République de comités*, Paris, Grasset, 1934.

(1101) THIBAUDET, *Les Idées politiques de la France*, *op. cit.*, pp. 147-148.

(1102) RÉMOND, « En relisant *Les Idées politiques de la France…* », art. cité, p. 116.

(1103) THIBAUDET, *Les Idées politiques de la France*, *op. cit.*, p. 184.

(1104) ID., *La République des professeurs*, *op. cit.*, p. 65.

(1105) ID., « En lisant les *Mémoires d’un touriste* », art. cité, p. 915.

(1106) *Ibid.*, p. 916.

(1107) *Ibid.*, p. 917.

(1108) ID., « Épilogue à la “Poésie de Stéphane Mallarmé” », art. cité, p. 184.

(1109) ID., « Attention à l’unique », art. cité, p. 247. Paulhan n’a pas recueilli dans les *Réflexions* celle que Thibaudet avait intitulée « Du surréalisme », *NRF*, mars 1925, où, comparant le « néo-romantisme hyperbolique » de Breton au « néo-classicisme hyperbolique » de Maurras, Thibaudet s’avouait plus proche de celui-ci.

(1110) ID., *Histoire de la littérature française*, *op. cit.*, p. 516.

(1111) Voir *La Campagne avec Thucydide*, Paris, Gallimard, 1922.

(1112) THIBAUDET, *Histoire de la littérature française*, *op. cit.*, p. VII.

(1113) VALÉRY, *Cahiers*, éd. Judith Robinson, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1974, t. II, p. 1163.

(1114) E. R. CURTIUS, « Albert Thibaudet, classique », *NRF*, juillet 1936, p. 65.

(1115) THIBAUDET, « Attention à l’unique », art. cité, pp. 247-248.

(1116) *Ibid.*, p. 248.

V

JULIEN BENDA, UN RÉACTIONNAIRE DE GAUCHE À LA « NRF »

(1117) BENDA, *Exercice d'un enterré vif, juin 1940-août 1944* (1944), recueilli dans *La Jeunesse d'un clerc* (1936), suivi d'*Un régulier dans le siècle* (1937), et d'*Exercice d'un enterré vif*, préface d'Étiemble, Paris, Gallimard, 1968, p. 314.

(1118) ID., *La Jeunesse d'un clerc*, *op. cit*., p. 114.

(1119) ID., *Exercice d'un enterré vif*, *op. cit*., p. 314.

(1120) *Ibid*.

(1121) LÉAUTAUD, *Journal littéraire*, Paris, Mercure de France, 1954-1966, 19 vol., t. XI, p. 43, 2 juillet 1935.

(1122) Lettre à Catherine Pozzi, 29 octobre 1929, *in* Jean PAULHAN, Catherine POZZI, *Correspondance, 1926-1934*, Paris, Claire Paulhan, 1999, p. 98.

(1123) PAULHAN, *Choix de lettres*, éd. D. Aury, J.-C. Zylberstein, B. Leuilliot, Paris, Gallimard, 1986-1996, 3 vol., t. I, p. 358.

(1124) Sur Pauline Benda (1877-1985), Mme Charles Le Bargy, puis Mme Claude Casimir-Perier, maîtresse d'Alain-Fournier, puis Mme François Porché, dite Mme Simone, vedette du théâtre et du Tout-Paris, personnalité plus attachante que son cousin, voir ses souvenirs, *L'Autre Roman*, Paris, Plon, 1954.

(1125) Daniel HALÉVY, *Péguy et les Cahiers de la quinzaine*, Paris, Grasset, 1941, p. 300.

(1126) Maurice MARTIN DU GARD, « M. Benda chez André Spire » (juillet 1919), *Les Mémorables, 1918-1945*, Paris, Flammarion, 1957-1960, et Grasset, 1978, 3 vol. ; Gallimard, 1999, pp. 91-92.

(1127) Caroline RÉMY (1855-1929), dite Séverine, journaliste, pacifiste et féministe.

(1128) BENDA, *Dialogues à Byzance*, Paris, Éd. de la Revue blanche, 1900.

(1129) ID., *Les Sentiments de Critias*, Paris, Émile-Paul, 1917, et *Billets de Sirius* (articles du *Figaro*, 1916-1919), Paris, Le Divan, 1925.

(1130) Gide l'aperçoit en avril 1910 aux *Cahiers de la quinzaine* (*Journal*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », éd. É. Marty et M. Sagaert, 2 vol., 1996-1997, t. I, p. 635).

(1131) *Ibid*., t. II, p. 387, 29 décembre 1932.

(1132) Un jour que Benda se plaignait de l'enthousiasme d'un des disciples de Péguy : « Il est jeune, me dit-il sévèrement. — Je vous assure, Péguy, que quand j'étais jeune… — Vous allez me dire que,

quand vous étiez jeune, vous n'étiez pas si jeune que lui. Je m'en doutais » (*La Jeunesse d'un clerc*, *op. cit.*, p. 76).

(1133) PAULHAN, « Présentation de la NRF à Radio 37 », *Œuvres complètes*, Paris, Cercle du livre précieux, 1966-1970, 5 vol., t. IV, p. 364.

(1134) Voir ci-dessus le chapitre « Thibaudet, le dernier critique heureux », p. 324.

(1135) À une note sur « l'amitié du ménage Paulhan, laquelle a survécu à 1940 », dans l'édition originale d'*Exercice d'un enterré vif* (Genève, Éd. des Trois Collines, 1944, p. 46), que Benda supprime dans la réédition chez Gallimard en 1946, il substitue cette pique : « La méthode tainienne, m'écrit-il, est dans *Les Fleurs de Tarbes*. Elle me semble y être incognito » (éd. de 1968 citée, p. 314).

(1136) Sur Benda, on se reportera à R. J. NIESS, *Julien Benda*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1956 ; Jean SAROCCHI, *Julien Benda, portrait d'un intellectuel*, Paris, Nizet, 1968 ; Ray NICHOLS, *Treason, Tradition, and the Intellectual : Julien Benda and Political Discourse*, Lawrence, The Regents Press of Kansas, 1978 ; Louis-Albert REVAH, *Julien Benda. Un misanthrope juif dans la France de Maurras*, Paris, Plon, 1991 ; Judith BELPOMME, *Julien Benda, essayiste et publiciste*, thèse de l'université de Paris-Nanterre, 2000, 2 vol.

(1137) SOREL, *Les Préoccupations métaphysiques des physiciens modernes*, *Cahiers de la quinzaine*, 16e cahier de la 8e série, 1907.

(1138) BENDA, *Mon premier testament*, *Cahiers de la quinzaine*, 3e cahier de la 12e série, 1910 ; Paris, Gallimard, 1928. *Dialogue d'Éleuthère*, *Cahiers de la quinzaine*, 5e cahier de la 12e série, 1911 ; Paris, Émile-Paul, 1920. *L'Ordination*, *Cahiers de la quinzaine*, 9e cahier de la 12e série, 1911, et 4e cahier de la 14e série, 1912 ; Paris, Émile-Paul, 1913. *Une philosophie pathétique*, *Cahiers de la quinzaine*, 2e cahier de la 15e série, 1913 ; republié dans *Sur le succès du bergsonisme*, précédé d'une « Réponse aux défenseurs du bergsonisme », Paris, Mercure de France, 1914.

(1139) *NRF*, septembre 1911, pp. 371-372.

(1140) André SAVIGNON, *Les Filles de la pluie. Scènes de la vie ouessantine*, Paris, Larousse, 1912.

(1141) Voir par exemple abbé MUGNIER, *Journal*, Paris, Mercure de France, 1985, p. 248. En 1939, contre *Les Sept Couleurs* de Brasillach (Paris, Plon, 1939), Léon Daudet, souvent imprévisible, porta sa voix sur *Le Paradis terrestre* de Mme Simone (Paris, Gallimard, 1939), ce qui irrita d'autant plus son cousin que Paulhan y voyait une « revanche de *L'Ordination* » ; Benda dut lui expliquer : « La thèse de L. Daudet sera au contraire : "Vous voyez bien la mauvaise foi de J. B. quand il prétend que je lui ai refusé le prix G. jadis parce que juif… Je le donne cette fois à une juive, mais parce qu'elle a, elle, du talent et pense sainement, etc." » (BENDA, lettre à Paulhan, 14 novembre 1939, Fonds Paulhan, Imec, PLH.13.13).

(1142) Henri GHÉON, « M. André Savignon et l'académie Goncourt », *NRF*, janvier 1913, p. 155.

(1143) BENDA, *Le Bergsonisme, ou une philosophie de la mobilité*, Paris, Mercure de France, 1912.

(1144) *NRF*, novembre 1912, pp. 940-944.

(1145) *NRF*, mai 1914, p. 885.

(1146) *Ibid*., p. 889.

(1147) *Ibid*.

(1148) Voir ci-dessus le chapitre « Péguy entre Georges Sorel et Jacques Maritain », p. 291.

(1149) *NRF*, mai 1914, p. 890.

(1150) *NRF*, juin 1914, pp. 1087-1089.

(1151) Édouard BERTH, *Les Méfaits des intellectuels* (1914), Paris, Marcel Rivière, 1926 (2e éd.), p. 68.

(1152) *Ibid*., p. 71.

(1153) BENDA, *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne*, *Cahiers de la quinzaine*, 8e cahier de la 15e série, 1914.

(1154) Jacques RIVIÈRE, lettre à Péguy, 15 mai 1914, citée dans PÉGUY, *Œuvres en prose complètes*, éd. R. Burac, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1992, t. III, pp. 1790-1791.

(1155) BENDA, *Belphégor*, Paris, Émile-Paul, 1918, p. 10.

(1156) *Ibid*., p. 17.

(1157) *Ibid*., p. 18.

(1158) *Ibid*., p. 19.

(1159) *Ibid*., p. 97.

(1160) ID., *La Jeunesse d'un clerc*, *op. cit*., p. 107.

(1161) Charles RENOUVIER, *Traité de psychologie rationnelle d'après les principes du criticisme*, sous-titre de la deuxième édition revue et augmentée (Paris, Bureau de la Critique philosophique, 1875, 3 vol.) du deuxième de ses *Essais de critique générale* (Paris, Ladrange, 1859).

(1162) Théodule RIBOT, *La Psychologie des sentiments*, Paris, Alcan, 1896.

(1163) « Vous dirai-je mon deuil de philosophe ? ma tristesse de penser que disparaît un des rares survivants de l'esprit libre et clair ? », écrira Benda à Jean Paulhan le 15 mars 1931, après la mort de Frédéric Paulhan (Fonds Paulhan, Imec).

(1164) RENOUVIER, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, Paris, Bureau de la Critique philosophique, 1885-1886, 2 vol.

(1165) BENDA, *Un régulier dans le siècle*, *op. cit*., p. 140.

(1166) ID., *Belphégor*, *op. cit*., p. 103.

(1167) ID., *La Jeunesse d'un clerc*, *op. cit*., p. 63. Revah cite une étonnante causerie à la radio d'après 1945 : « Cette suprême ascèse ne me donnant point encore l'effet voulu, je découvris où était le mal ; *il était dans le son lui-même*… » (*Julien Benda*, *op. cit*., p. 165).

(1168) BENDA, *Belphégor*, *op. cit*., p. 113.

(1169) J. de Gaultier, auteur de nombreux ouvrages depuis *Le Bovarysme. La psychologie dans l'œuvre de Flaubert* (Paris, L. Cerf, 1892), accepte cette association dans sa préface au livre de Constant BOURQUIN, *Julien Benda ou le point de vue de Sirius*, Paris, Éd. du Siècle, 1925 (sur la prépublication de ce livre, voir plus bas, p. 641, n. 178).

(1170) Dieu moabite mentionné dans la Bible (Nombres, 25, 3-5) ; « démon plein d'art et de prudence » dans une fable de La Fontaine (« Belphégor », livre XII, fable 27), inspirée d'une nouvelle de Machiavel, satire contre les femmes ; « démon des découvertes et des inventions ingénieuses », suivant Collin de Plancy, dans son *Dictionnaire infernal* (1863), Belphégor est l'ambassadeur de Satan en France. « M. Benda a nommé Belphégor le démon du pathétique », dira Thibaudet (*Les Princes lorrains*, Paris, Grasset, 1924, p. 123).

(1171) BENDA, *Belphégor*, *op. cit*., pp. 155-156.

(1172) Voir ci-dessus le chapitre « Antisémitisme ou antimodernisme, de Renan à Bloy », p. 240.

(1173) BENDA, *Belphégor*, *op. cit*., p. 157.

(1174) *Ibid*., p. 160.

(1175) *Ibid*., pp. 163-164.

(1176) *Ibid*., p. 169.

(1177) MAURRAS, *Œuvres capitales*, Paris, Flammarion, 1954, 4 vol., t. I, p. 149. Voir aussi Henri MASSIS, *Jugements*, Paris, Plon, 1924, t. II, p. 116. Peu après, dans « Le cas de M. Julien Benda, romancier et philosophe » (*ibid*., pp. 209-235), Massis est toutefois sévère pour *Les Amorandes*, non sans un antisémitisme évident : « Qui vaincra l'autre et qui l'emportera de Philon ou de Plotin, de Spinoza ou de Bergson, de Porto-Riche ou de Benda ? Car c'est là la grande affaire de la philosophie et de la "mystique" juives. M. Benda, qui s'y connaît en psychologie sémite, n'est jamais plus mordant que lorsqu'il relève les métaphores bergsoniennes empruntées aux vocables de la possession physique pour mieux rendre sensible la perception "immédiate" du réel » (*ibid*., p. 226).

(1178) PROUST, *Carnets* (Carnet 3, f° 27 v°), éd. F. Callu et A. Compagnon, Paris, Gallimard, 2002, p. 294.

(1179) M. MARTIN DU GARD, *Les Mémorables*, *op. cit*., p. 93.

(1180) Voir THIBAUDET, *Les Idées de Charles Maurras*, Paris, Gallimard, 1920, pp. 201-202.

(1181) LASSERRE, *Le Romantisme français. Essai sur la révolution dans les sentiments et dans les idées au XIX^e^ siècle*, Paris, Mercure de France, 1907.

(1182) THIBAUDET, *Les Idées de Charles Maurras*, *op. cit*., p. 207.

(1183) *Ibid*., p. 212.

(1184) BENDA, *Un régulier dans le siècle*, *op. cit*., p. 218.

(1185) ID., *Belphégor*, *op. cit*., p. 46.

(1186) Frédéric LEFÈVRE, *Entretien avec Julien Benda*, Paris, Chamontin, 1925, p. 10.

(1187) *Ibid*., p. 23.

(1188) BENDA, *Belphégor*, *op. cit*., pp. 92-93.

(1189) *Ibid*., p. 127.

(1190) *Ibid*., p. 163.

(1191) *Ibid*., p. 164.

(1192) *Ibid*., Note J, pp. 204-205.

(1193) *Ibid*., p. 206.

(1194) ID., *La Trahison des clercs*, Paris, Grasset, 1927, pp. 209-210.

(1195) ID., *La France byzantine*, Paris, Gallimard, 1945, p. 17.

(1196) *Ibid*., p. 170.

(1197) *Ibid*., p. 171.

(1198) *Ibid*., p. 172.

(1199) *Ibid*., p. 173.

(1200) *Ibid*., Note Z’, p. 292.

(1201) L.-A. REVAH, *Julien Benda*, *op. cit*., p. 165.

(1202) Maurice MARTIN DU GARD, « Julien Benda ou le délice du monstre » (1935), *Harmonies critiques*, Paris, Sagittaire, 1936, p. 71.

(1203) ID., *Les Mémorables*, *op. cit*., p. 637.

(1204) *NRF*, juin 1919, pp. 146-147.

(1205) *Ibid*., p. 147.

(1206) BENDA, *Belphégor*, *op. cit*., p. 11.

(1207) *NRF*, juin 1919, p. 150.

(1208) *Ibid*., p. 152.

(1209) Daniel Halévy a conscience du rôle de Benda dans le débat : « Je n'aime décidément pas l'expression : *Parti de l'intelligence*. L'expression est consacrée, et dans un autre sens. Par ailleurs, Benda a mis le mot intelligence à la mode, tout le monde en veut », écrit-il dans son *Journal* inédit le 9 juillet 1919, cité par J. BELPOMME, *Julien Benda essayiste et publiciste*, *op. cit*., t. I, p. 115.

(1210) *Le Figaro*, 19 juillet 1919.

(1211) *NRF*, juin 1919, pp. 1-12.

(1212) MASSIS, *Maurras et notre temps*, Genève-Paris, Éd. de la Palatine, 2 vol., t. I, p. 132.

(1213) *NRF*, septembre 1919, pp. 612-618.

(1214) ARNAULD, « Explications », *NRF*, juillet 1919, pp. 204-211 ; SCHLUMBERGER, « Sur le parti de l'intelligence », *NRF*, octobre 1919, pp. 788-791 ; GHÉON, « Réflexions sur le rôle actuel de l'intelligence française », *NRF*, novembre 1919, pp. 953-964 ; suivis d'une réponse de RIVIÈRE, « Catholicisme et nationalisme », *NRF*, novembre 1919, pp. 965-968, soutenu par THIBAUDET, « Sur la démobilisation de l'intelligence », *NRF*, janvier 1920, pp. 129-140.

(1215) Benda y fut sensible et se fit sans doute des illusions sur leur connivence : « Benda m'écrit tout à coup une lettre aimable, écrit Rivière à Gaston Gallimard le 11 août 1919. Ce serait tordant si ce n'était pas sinistre » (Jacques RIVIÈRE, Gaston GALLIMARD, *Correspondance, 1911-1924*, éd. Pierre-Edmond Robert et Alain Rivière, Paris, Gallimard, 1994, p. 125).

(1216) BENDA, « Le triptyque de M. Abel Hermant » (compte rendu de *L'Aube ardente*, *La Journée brève*, et *Le Crépuscule tragique. Mémoires pour servir à l'histoire de la société. D'une guerre à l'autre guerre*, Paris, Lemerre, 1919, 1920 et 1921), *NRF*, mars 1922, pp. 257-275. Benda connaissait Hermant « depuis plus d'un demi-siècle », et ils se ressemblaient, suivant Maurice Martin du Gard en 1930 (*Les Mémorables*, *op. cit*., p. 735).

(1217) *Ibid*., p. 261.

(1218) *Ibid*. Sur le *Dix-huitième siècle* de Faguet, voir ci-dessus, p. 163.

(1219) *Ibid*., p. 265.

(1220) Voir ci-dessus le chapitre « Péguy entre Georges Sorel et Jacques Maritain », p. 287.

(1221) BENDA, « Le triptyque de M. Abel Hermant », art. cité, p. 275.

(1222) ID., *Les Amorandes*, Paris, Émile-Paul, 1922, après des bonnes feuilles dans la *Revue de France*, mai-juin 1922.

(1223) Suivant Daniel Halévy dans son *Journal* inédit, 22 août 1922, cité par J. BELPOMME, *Julien Benda essayiste et publiciste*, *op. cit*., t. I, pp. 122-123.

(1224) *NRF*, août 1922, p. 230.

(1225) *Ibid*., p. 231.

(1226) Peu de mois après la mort de Rivière, Benda publie son premier article important dans la *NRF*, placé en tête du numéro par Paulhan, « Récréation métaphysique » (*NRF*, novembre 1925, pp. 513-534), où, rendant compte du deuxième volume de *La Jeunesse d'Ernest Renan* de Pierre Lasserre (Paris, Calmann-Lévy, 1925), il disserte sur la formation de la métaphysique chrétienne. Lasserre (1867-1930) s'était éloigné de l'Action française, notamment dans *Renan et nous* (Paris, Grasset, coll. « Les Cahiers verts », 1923), et avait fini en défenseur du libéralisme (*Mise au point*, Paris, L'Artisan du livre, 1931), loué à sa mort par Thibaudet (« Réflexions. Lasserre et nous », *NRF*, janvier 1931, pp. 104-107). Sur Paulhan et la *NRF*, voir Laurence BRISSET, *La NRF de Paulhan*, Paris, Gallimard, 2003.

(1227) Le titre a été trouvé en mars 1925, suivant le *Journal* inédit de Daniel Halévy, 3 mars 1925, cité par J. BELPOMME, *Julien Benda essayiste et publiciste*, *op. cit*., t. I, p. 136. 25 000 exemplaires sortirent en vingt ans (à comparer à 6 000 exemplaires pour *Belphégor* en trente ans), précisera Benda en 1948, durant sa polémique avec Paulhan (« Un fossoyeur de la France. Jean Paulhan », *Europe*, nº 32, septembre 1948, p. 21, n. 2).

(1228) Grasset ne disposant pas d'une revue, Daniel Halévy, dont les rapports avec Paulhan étaient bons, lui avait proposé la prépublication de certains « Cahiers verts » dans la *NRF* (Sébastien LAURENT, *Daniel Halévy*, Paris, Grasset, 2001, p. 344).

(1229) Lettre à Gide, [19 août 1927], *in* PAULHAN, *Choix de lettres*, *op. cit*., t. I, p. 127 ; PAULHAN, GIDE, *Correspondance, 1918-1951*, éd. Frédéric Grover et Pierrette Schartenberg-Winter, Paris, Gallimard, coll. « Cahiers Jean Paulhan », nº 9, 1998, p. 72.

(1230) BENDA, *La Trahison des clercs*, *op. cit*., p. 19.

(1231) *Ibid*., p. 54.

(1232) *Ibid*., p. 63.

(1233) *Ibid*., pp. 55-56.

(1234) Voir ci-dessus le chapitre « Péguy entre Georges Sorel et Jacques Maritain », pp. 273-274.

(1235) Benda fait son apologie dans « Les idées d'un républicain en 1872 », *NRF*, juillet et août 1931, pp. 23-38 et 215-227, ici p. 25. Voir Marie-Claude BLAIS, *Au principe de la République. Le cas Renouvier*, Paris, Gallimard, 2000. Claude Digeon mentionne Benda, auprès d'Abel Hermant, parmi les témoins de l'influence de Renouvier sur l'Université de la Troisième République (*La Crise allemande de la pensée française, 1870-1914*, Paris, P.U.F., 1959, pp. 334-335). Dans le chapitre central de *La République des professeurs*, « Héritiers et boursiers », Thibaudet présentait Jules Lagneau, au-dessus de Bergson, comme le modèle du clerc pour sa génération, et le défenseur du spirituel contre le temporel (Paris, Grasset, 1927, pp. 141 et 147).

(1236) BENDA, *La Trahison des clercs*, *op. cit*., p. 65.

(1237) *Ibid*., p. 97.

(1238) Roger SECRÉTAIN, « Un cheminement », *Cahiers de l'Herne* (« Charles Péguy »), nº 32, 1977, p. 324.

(1239) Voir THIBAUDET, *La République des professeurs*, *op. cit.*, pp. 137-138. Lagneau, maître d'Alain, incarnation de l'« élite du clergé universitaire », suivant Thibaudet (*ibid*., p. 139), avait succédé à Burdeau en milieu d'année comme professeur de philosophie de Barrès au lycée de Nancy. Le Bouteiller des *Déracinés* tient des deux, et la dernière scène de *Leurs Figures*, où François Sturel rencontre Bouteiller dans le parc de Versailles durant le scandale de Panama, s'inspire d'une rencontre de Barrès et de Lagneau aux Tuileries.

(1240) BENDA, *La Trahison des clercs*, *op. cit*., pp. 118 et 121.

(1241) *Ibid*., p. 113.

(1242) *Ibid*., p. 122.

(1243) *Ibid*., p. 133.

(1244) *Ibid*., p. 150.

(1245) *Ibid*., p. 177.

(1246) *Ibid*., p. 160. Cité par SOREL, *Réflexions sur la violence*, Paris, Marcel Rivière, 1921, p. 360.

(1247) BENDA, *La Trahison des clercs*, *op. cit.*, p. 182.

(1248) PÉGUY, *Notre jeunesse*, in *Œuvres en prose complètes*, *op. cit*., t. III, p. 41.

(1249) ID., *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne*, *ibid.*, p. 1338.

(1250) Rivière publia des fragments de la *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne* en tête du deuxième numéro de la nouvelle série de la *NRF* après la guerre (*NRF*, juillet 1919, pp. 161-201, et août 1919, pp. 365-414). Après une courte entrée en matière, ce texte commence par un long portrait d'une vingtaine de pages de Péguy et Benda, le meilleur bergsonien et le meilleur antibergsonien, le chrétien et le juif : « Deux amis se promènent » (pp. 167 et suiv.).

(1251) BENDA, *La Trahison des clercs*, *op. cit*., p. 181.

(1252) RIVIÈRE, « Note sur un événement politique », *NRF*, mai 1921, pp. 558-571.

(1253) Voir encore *Les Princes lorrains*, *op. cit.*, de Thibaudet, regrettant l'échec de la paix.

(1254) BENDA, *La Trahison des clercs*, *op. cit*., p. 71.

(1255) *Ibid*., pp. 71-72.

(1256) ID., *Les Sentiments de Critias*, *op. cit*., p. 132. Benda louait toutefois l'antigermanisme de Bergson dans une lettre du philosophe à Romain Rolland publiée dans *L'Opinion* du 16 février 1916 (*ibid*., p. 270).

(1257) ID., *La Jeunesse d'un clerc*, *op. cit.*, p. 116.

(1258) PAULHAN, lettre à Schlumberger, juillet 1925, refusant un article sur l'Allemagne, *in* PAULHAN, *Choix de lettres*, *op. cit.*, t. I, p. 97.

(1259) En janvier 1931, avec Paulhan et de nombreux collaborateurs de la *NRF*, il signe quand même un « Manifeste contre les excès du nationalisme, pour l'Europe et pour l'entente franco-allemande » (Jean-François SIRINELLI, *Intellectuels et passions françaises. Manifestes et pétitions au XX^e siècle*, Paris, Fayard, 1990, p. 69).

(1260) GIDE, lettre à Paulhan, 2 août 1927, *in* PAULHAN, GIDE, *Correspondance, 1918-1951*, *op. cit.*, p. 70.

(1261) ID., lettre à Benda, 8 novembre 1927, accompagnée d'une seconde lettre envoyée le 12 mars 1930, Fonds Paulhan, Imec, PLH13.13.20.

(1262) Gabriel MARCEL, « En marge de *La Trahison des clercs* », *NRF*, décembre 1927, p. 831.

(1263) *Ibid.*, p. 856 (pagination erronée, en fait p. 836).

(1264) THIBAUDET, « Réflexions. La question des clercs », *NRF*, décembre 1927, p. 810.

(1265) BENDA, « Qu'est-ce que la critique ? », *NNRF*, mai 1954, p. 821 ; grief déjà rapporté dans *Exercice d'un enterré vif*, *op. cit.*, p. 321. Thibaudet consacra en effet de nombreuses « Réflexions » de la *NRF* à Benda : « Pour les archives de *La Trahison des clercs* », *NRF*, juin 1928, pp. 825-831 ; « Pour les archives de *La Trahison des clercs* (suite) », *NRF*, septembre 1928, pp. 404-409 ; « Histoire de vingt-cinq ans » et « De l'Évangile à La Fontaine », *NRF*, mai 1929, pp. 708-719 (sur *La Fin de l'éternel*) ; « Chez les clercs », *NRF*, juillet 1929, pp. 102-103 ; « Le Pèlerin de l'absolu », *NRF*, septembre 1931, pp. 455-460 (sur *Essai d'un discours cohérent*) ; « Une voix de la nation européenne », *NRF*, juillet 1933, pp. 116-122 (sur *Discours à la nation européenne*) ; « De l'explication dans les lettres », *NRF*, octobre 1935, pp. 567-572 (sur *Délice d'Éleuthère*).

(1266) THIBAUDET, *Les Idées de Charles Maurras*, *op. cit.*, p. 83.

(1267) Maurice MARTIN DU GARD, « Thibaudet vivant » (1936), *Harmonies critiques*, *op. cit.*, p. 68 ; *Les Mémorables*, *op. cit.*, pp. 704, 952 et 738.

(1268) THIBAUDET, « Réflexions. La question des clercs », art. cité, p. 810.

(1269) *Ibid.*, p. 811.

(1270) BENDA, *Exercice d'un enterré vif*, *op. cit.*, p. 321.

(1271) THIBAUDET, « Réflexions. La question des clercs », art. cité, p. 812.

(1272) *Ibid.*, p. 817.

(1273) *Ibid.*, p. 819.

(1274) ID., « Réflexions. Pour les archives de *La Trahison des clercs* », art. cité, pp. 826 et 825.

(1275) ID., « Le Pèlerin de l'absolu », art. cité, pp. 455-460. *Le Pèlerin de l'absolu* est le titre d'un volume du *Journal* de Bloy (Paris, Mercure de France, 1914).

(1276) BENDA, lettre à Paulhan, [1929], Fonds Paulhan, Imec. « C'est le roi de ce que je compte appeler les derviches-tourneurs », redit Benda à Paulhan en 1942, annonçant *La France byzantine* (carte interzone, 14 août 1942, Fonds Paulhan, Imec).

(1277) ID., carte interzone à Paulhan, [26 octobre 1942], Fonds Paulhan, Imec.

(1278) M. MARTIN DU GARD, *Les Mémorables*, *op. cit.*, p. 636.

(1279) « Les idées (opposées) de droite et de gauche sont des coupes arbitraires de concepts sur une réalité mouvante et complexe », aurait dit Thibaudet, ce qui lui valait déjà l'appellation de « derviche tourneur » (*Un régulier dans le siècle*, *op. cit.*, p. 138 ; citation refaite dans *La France byzantine*, *op. cit.*, p. 64). Benda renvoyait à la *NRF* de décembre 1934. Dans les « Réflexions » de ce mois-là (« Les partis politiques en France », pp. 894-900), la citation ne figure pas, mais seulement, suivant la distinction maurrassienne du pays légal et du pays réel, l'idée que le pays réel est plus profond et plus authentique que « la coupe politique pratiquée tous les quatre ans, au moyen des cadres, dans la matière électorale » (p. 898) ; elle figure en revanche dans « Les partis et les idées », *NRF*, juillet 1934, p. 93.

(1280) THIBAUDET, « Réflexions. Histoire de vingt-cinq ans », art. cité, p. 708.

(1281) MAURRAS, *L'Avenir de l'intelligence*, Paris, Fontemoing, 1905, pp. 69-70.

(1282) THIBAUDET, « Réflexions. Histoire de vingt-cinq ans », art. cité, p. 709.

(1283) ID., « Réflexions. De l'Évangile à La Fontaine », art. cité, p. 719.

(1284) ID., « Réflexions. Histoire de vingt-cinq ans », art. cité, p. 712.

(1285) Ramon FERNANDEZ, « Les essais. Sur *La Trahison des clercs* », *NRF*, janvier 1928, p. 107.

(1286) Daniel HALÉVY, « Deux livres sur l'apostasie des peuples », *Bibliothèque universelle et revue de Genève*, décembre 1927, pp. 733-750 (le second livre recensé par Halévy est *Primauté du spirituel* de Jacques Maritain, Paris, Plon, 1927). Voir la réponse de BENDA, *Bibliothèque universelle et revue de Genève*, janvier 1928, pp. 115-118, reprise dans *La Fin de l'éternel*, Paris, Gallimard, 1929, pp. 54-55 et 73.

(1287) BENDA, *Un régulier dans le siècle*, *op. cit.*, p. 182.

(1288) MARITAIN, *Primauté du spirituel*, Paris, Plon, 1927.

(1289) MASSIS, *Maurras et notre temps*, *op. cit.*, pp. 207-208.

(1290) MARITAIN, lettre à Charles Journet, 20 octobre 1928, *in* Charles JOURNET, Jacques MARITAIN, *Correspondance, 1920-1929*, Paris, Éd. Saint-Paul, Fribourg (Suisse), Éd. universitaires, 1996, t. I, p. 627. Voir Philippe CHENAUX, *Entre Maurras et Maritain. Une génération intellectuelle catholique, 1920-1930*, Paris, Éd. du Cerf, 1999, p. 221.

(1291) Emmanuel MOUNIER, Marcel PÉGUY, Georges IZARD, *La Pensée de Charles Péguy*, Paris, Plon, 1931, p. 165.

(1292) DRIEU LA ROCHELLE, « Polémique libérale. Réponse à M. Julien Benda », *Les Nouvelles littéraires*, 7 novembre 1931, p. 8.

(1293) Jacques BAINVILLE, « Un clerc », *Revue universelle*, 1er septembre 1929, pp. 616-618, ici p. 616.

(1294) MAURRAS, « Philosophie. L'ascétisme menteur », *L'Action française*, 5 janvier 1933 ; *Dictionnaire politique et critique*, Paris, Cité des livres, 1933, t. III, p. 461. Une note de l'éditeur précise l'allusion : « M. Julien Benda, auteur de *La Trahison des clercs*, où il prétend démontrer que l'écrivain, le philosophe, le poète qui s'intéresse à la politique et entre dans le combat politique trahit l'Esprit. » À la suite d'un article de 1925 du *Mercure de France* (« Le point de vue de Sirius », 15 janvier 1925, pp. 353-377), où Constant Bourquin rapprochait une fois de plus Benda, « dreyfusard et anti-démocrate » (p. 360), de Maurras, et repérait dans les *Dialogues à Byzance* de Benda une des premières alertes, avant Maurras, sur les dangers de la démocratie, Maurras répondit en marquant déjà ses distances avec « l'école juive groupée à la *Revue blanche* », « école de nietzschéens juifs », et nia qu'elle l'ait jamais influencé (*Mercure de France*, 15 février 1925, p. 280). Bourquin, qui se réclamait d'un antisémitisme plus discret que celui de Maurras (*Mercure de France*, 1er mars 1925, pp. 564-566), ne devait pas tarder à se désolidariser de Benda dans *Itinéraire de Sirius à Jérusalem, ou la Trahison de Julien Benda*, Paris, Éd. de la Nouvelle Revue critique, 1931.

(1295) MAURRAS, « Philosophie. L'ascétisme menteur », art. cité, p. 463.

(1296) *Ibid*., p. 462.

(1297) *Ibid*., p. 463.

(1298) *Ibid*., p. 464.

(1299) G. MARCEL, « Remarques sur l'*Essai d'un discours cohérent* », *NRF*, juin 1931, pp. 913-920, suivi d'une réponse de Benda, pp. 920-925, ici p. 920.

(1300) FERNANDEZ, « Notes. *Esquisse d'une histoire des Français…* », *NRF*, juin 1932, pp. 1104-1108, ici p. 1108. Voir aussi « Les essais. Remarques sur *La Fin de l'éternel* », *NRF*, juillet 1929, pp. 104-110 ; « Les essais. Connaissance et création », *NRF*, janvier 1933, pp. 163-168.

(1301) PAULHAN, lettre à Schlumberger, juillet 1925, in *Choix de lettres*, *op. cit*., t. I, p. 98.

(1302) BENDA, « La fin de l'éternel », *NRF*, août-octobre 1928 ; *La Fin de l'éternel*, Paris, Gallimard, 1929.

(1303) ID., « Note sur la réaction », *NRF*, août 1929, p. 167.

(1304) *Ibid*., p. 171.

(1305) « [J]e vous propose donc de faire mettre sur la couverture de septembre / SCHOLIES / par Julien Benda », écrit Benda à Paulhan le 31 juillet 1929, prévoyant un « scholie » tous les deux mois (Fonds Paulhan, Imec).

(1306) MAURIAC, lettre à Paulhan, 2 décembre 1929, *in* François MAURIAC et Jean PAULHAN, *Correspondance, 1925-1967*, éd. John E. Flower, Paris, Claire Paulhan, 2001, p. 75.

(1307) L'ouvrage complémentaire, *Esquisse d'une histoire des Français dans leur volonté d'être une nation*, Paris, Gallimard, 1932, avait connu une prépublication dans *La Revue de Paris*, février-avril 1932.

(1308) LÉAUTAUD, *Journal littéraire*, *op. cit*., t. XI, p. 20, 6 mars 1935.

(1309) Lina MORINO, *La « Nouvelle Revue française » dans l'histoire des lettres, 1908-1937*, Paris, Gallimard, 1939, p. 214.

(1310) Paul NIZAN, *Les Chiens de garde*, Paris, Rieder, 1932, p. 79.

(1311) Voir Jean LACOUTURE, « La *NRF* dans le débat des années trente », *Le Débat*, septembre-octobre 1995, pp. 52-60. Quand Paulhan était absent de Paris, Benda envoyait directement une copie de ses « Air du mois » à l'imprimeur (BENDA, lettre à Paulhan, 30 septembre [1935], Fonds Paulhan, Imec).

(1312) MAURIAC, lettre à Paulhan, 4 octobre 1932, *in* F. MAURIAC et J. PAULHAN, *Correspondance, 1925-1967*, *op. cit*., pp. 105-106.

(1313) *NRF*, novembre 1932, p. 799.

(1314) Le manifeste du Comité de vigilance des intellectuels antifascistes (C.V.I.A.), signale Benda dans *Précision, 1930-1937* (Paris, Gallimard, 1937, p. 23), daté du 5 mars 1934 et signé Alain, Paul Langevin et Paul Rivet, qui réunit plus de 6 000 signatures avant la fin de l'année. Il signa ensuite la « Déclaration des intellectuels républicains au sujet des événements d'Espagne » en décembre 1936 (J.-F. SIRINELLI, *Intellectuels et passions françaises*, *op. cit.*, p. 106).

(1315) BENDA, « L'air du mois. L'écrivain et la politique », *NRF*, janvier 1935, pp. 170-171.

(1316) ID., *Précision, 1930-1937*, *op. cit*.

(1317) ID., *La Trahison des clercs*, *op. cit*., p. 223. Voir aussi les articles hostiles des *Nouvelles littéraires* recueillis dans *Précision, 1930-1937*, sous la rubrique « Communisme », ou, à propos de la liberté en U.R.S.S., la polémique avec Pierre Herbart, « L'air du mois. À un jeune communiste » et « Lettre à Julien Benda », *NRF*, juillet et août 1935, pp. 148-150 et 301-304.

(1318) M. MARTIN DU GARD, *Les Mémorables*, *op. cit*., p. 865.

(1319) BENDA, « L'air du mois. Donc, le 10 février », *NRF*, mars 1935, p. 478.

(1320) ID., « L'air du mois. La gauche devant l'Allemagne », *NRF*, mai 1935, pp. 801-802. Henri de Kerillis, hostile au nazisme dès la première heure et opposé au rapprochement franco-allemand, sera

le seul député de droite, avec 73 communistes et un socialiste dissident, à voter contre les accords de Munich, le 4 octobre 1938.

(1321) ID., « L'air du mois. D'un nouveau parti », *NRF*, juin 1935, pp. 949-951. Paul Rivet, directeur du musée de l'Homme et cofondateur du Comité de vigilance des intellectuels antifascistes, vient d'être élu conseiller de Paris comme candidat unique de la gauche au deuxième tour des élections municipales à Paris dans le V^e^ arrondissement, le 12 mai 1935. Voir Jean JAMIN, « Le savant et le politique. Paul Rivet (1876-1958) », *Bulletins et mémoires de la société d'anthropologie de Paris*, n^o^ 3-4, 1989, pp. 277-294.

(1322) BENDA, « L'air du mois. D'un nouveau parti », art. cité, p. 950.

(1323) *Ibid*., p. 951.

(1324) ID., *La Jeunesse d'un clerc*, *op. cit*., p. 104.

(1325) ID., « L'air du mois. Pensée et journalisme », *NRF*, décembre 1936, p. 1103.

(1326) ID., « L'air du mois. L'anonymat des écrits », *NRF*, juillet 1935, p. 146.

(1327) LÉAUTAUD, *Journal littéraire*, *op. cit*., t. XI, p. 57, 1^er^ août 1935.

(1328) *Ibid*., p. 62.

(1329) THIBAUDET, « Réflexions. De l'explication dans les lettres », art. cité, pp. 567-572.

(1330) *Ibid*., p. 572.

(1331) BENDA, « Scholies. Esprit pur et esprit incarné », *NRF*, janvier 1936, pp. 105-109.

(1332) *Ibid*., p. 108.

(1333) Benda évoque « [s]on plan relatif au début de [s]es *Mémoires* » dans une lettre à Paulhan du 9 août 1932. « Je crois que j'ai trouvé un titre pour mes Mémoires : / "Histoire d'un clerc" », lui écrit-il le 10 septembre 1934 (Fonds Paulhan, Imec).

(1334) BENDA, « Scholies. Esprit pur et esprit incarné », art. cité, p. 109.

(1335) ID., « L'air du mois. Plus clerc que juif », *NRF*, décembre 1936, pp. 1102-1103.

(1336) ID., *La Jeunesse d'un clerc*, *op. cit*., p. 123.

(1337) *Ibid*., p. 24.

(1338) *Ibid*., p. 25.

(1339) *Ibid*., p. 26.

(1340) *Ibid*.

(1341) *Ibid*., p. 27.

(1342) Benda aurait été incirconcis, suivant Jeannine KOHN-ÉTIEMBLE, *226 lettres inédites de Jean Paulhan*, Paris, Klincksieck, 1975, p. 157.

(1343) BENDA, *La Jeunesse d'un clerc*, *op. cit*., p. 58.

(1344) *Ibid*., p. 53.

(1345) *Ibid*., p. 54.

(1346) *Ibid*., p. 60.

(1347) *Ibid*., p. 118.

(1348) *Ibid*., p. 120.

(1349) ID., *Un régulier dans le siècle*, *op. cit*., p. 143.

(1350) ID., lettre à Paulhan, 8 octobre 1936, Fonds Paulhan, Imec.

(1351) PAULHAN, *Choix de lettres*, *op. cit*., t. I, p. 414.

(1352) LÉAUTAUD, *Journal littéraire*, *op. cit*., t. XII, p. 188, 17 novembre 1938.

(1353) Robert ARON et Arnaud DANDIEU, *Décadence de la nation française*, Paris, Rieder, 1931, p. 45.

(1354) Voir Jean-Louis LOUBET DEL BAYLE, *Les Non-conformistes des années 30. Une tentative de renouvellement de la pensée politique française*, Paris, Éd. du Seuil, 1969 ; nouvelle éd., coll. « Points », 2001, pp. 352-353.

(1355) « Charles Maurras répond à Julien Benda », *Les Nouvelles littéraires*, 9 mai 1936, p. 2. La réponse de Benda témoigne de son refus d'entrer dans le jeu de l'antisémitisme : « Quant à rechercher si je suis un "bouillant Hébreu", ainsi que l'affirme mon disputeur, je m'en abstiendrai comme de savoir s'il est un intempérant méridional. Je discute des idées, non des personnes. Ce qui, je le vois une fois de plus, n'est pas donné à tout le monde » (« Julien Benda répond à Charles Maurras », *Les Nouvelles littéraires*, 16 mai 1936, p. 4).

(1356) Cité par M. MARTIN DU GARD, *Les Mémorables*, *op. cit*., p. 267.

(1357) *Ibid*., p. 781, avril 1931.

(1358) CÉLINE, *Bagatelles pour un massacre*, Paris, Denoël, 1937, p. 166.

(1359) Léon DAUDET, *Du roman à l'histoire*, Paris, Sorlot, 1938, p. 8.

(1360) *Je suis partout*, 14 janvier 1938, p. 8 ; cité par J. KOHN-ÉTIEMBLE, *226 lettres inédites de Jean Paulhan*, *op. cit*., p. 156.

(1361) DRIEU LA ROCHELLE, *Journal, 1939-1945*, Gallimard, 1992, p. 185, 7 mai 1940.

(1362) *Ibid*., p. 227, 30 mai 1940.

(1363) Directeur commercial des éditions Gallimard.

(1364) DRIEU LA ROCHELLE, *Journal, 1939-1945*, *op. cit.*, p. 246, 21 juin 1940.

(1365) *Ibid*., p. 245.

(1366) BENDA, *La Jeunesse d'un clerc*, *op. cit*., p. 122.

(1367) « Lettre », *NRF*, décembre 1937, pp. 985-989.

(1368) DRIEU LA ROCHELLE, « À propos d'un certain A. V. », *NRF*, janvier 1938, pp. 117-123.

(1369) *Ibid*., p. 119.

(1370) PAULHAN, « Explications », *NRF*, février 1938, p. 335.

(1371) SUARÈS, lettre à Paulhan, 19 octobre 1935, in *Correspondance Jean Paulhan, André Suarès, 1925-1940*, éd. Yves-Alain Favre, Paris, Gallimard, coll. « Cahiers Jean Paulhan », nº 4, 1987, p. 131.

(1372) *Ibid*., p. 151.

(1373) *Ibid*., p. 192.

(1374) *Ibid*., p. 168.

(1375) 15 novembre 1938, *ibid*., p. 206.

(1376) 8 novembre 1938, *ibid*., p. 207.

(1377) 19 novembre 1938, *ibid*., pp. 208-209.

(1378) BENDA, « L'air du mois. Guerre et démocratie », *NRF*, mai 1936, pp. 814-815.

(1379) ID., « L'air du mois. Confusion dirigée », *NRF*, juin 1936, p. 998.

(1380) ID., « L'air du mois. Le devoir du clerc », *NRF*, janvier 1937, p. 149.

(1381) Benda reprendra ce passage après la Libération pour se défendre du reproche d'incohérence s'il se déclare « sympathisant au communisme » tout en « sap[ant] toutes ses doctrines » (*Mémoires d'infra-tombe*, Paris, Julliard, 1952, p. 64).

(1382) ID., « L'air du mois. Refus de signature », *NRF*, juillet 1937, p. 177.

(1383) LÉAUTAUD, *Journal littéraire*, *op. cit*., t. XII, p. 31, 12 juillet 1937.

(1384) BENDA, lettre à Paulhan, 16 juillet [1937], Fonds Paulhan, Imec.

(1385) Sans sa rosette (Herbert LOTTMAN, *La Rive gauche, du Front populaire à la guerre froide*, Paris, Éd. du Seuil, 1981, p. 119), comme pour monter au bordel : « […] c'est bien commode, la rosette, entre nous. On peut l'enlever quand on va dans une maison de passe et la remettre en sortant. Tandis que le ruban ! » (M. MARTIN DU GARD, *Les Mémorables*, *op. cit*., p. 730, mars 1930).

(1386) LÉAUTAUD, *Journal littéraire*, *op. cit*., t. XII, p. 35, 17 juillet 1937.

(1387) *Ibid*., pp. 67 et 92, 20 septembre 1937 et 12 janvier 1938.

(1388) BENDA, « L'air du mois. Pureté malfaisante », *NRF*, septembre 1937, p. 525.

(1389) ID., « L'air du mois. Un grand ministère », *NRF*, novembre 1937, pp. 872-873.

(1390) Jean GRENIER, « Réflexions sur Charles Maurras », *NRF*, février 1938, pp. 292-298.

(1391) LÉAUTAUD, *Journal littéraire*, *op. cit*., t. XII, pp. 100-101, 15 février 1938.

(1392) BENDA, « L'air du mois. Résignons-nous », *NRF*, avril 1938, pp. 689-690.

(1393) ID., « L'air du mois. Réactions », *NRF*, juillet 1938, p. 160.

(1394) ID., « Anticommunisme et patriotisme », *NRF*, août 1938, pp. 307-309.

(1395) ID., « L'air du mois. Équivoque exigée », *NRF*, septembre 1938, p. 513. Texte envoyé à l'imprimeur avec copie à Paulhan, [août 1938], Fonds Paulhan, Imec.

(1396) ID., *Esquisse d'une histoire des Français…*, *op. cit*., p. 101.

(1397) ID., « L'air du mois. Un étrange manifeste », *NRF*, octobre 1938, pp. 697-698. Sur la déclaration pacifiste de 1935, voir « L'air du mois. La gauche devant l'Allemagne », art. cité, pp. 801-802.

(1398) ID., « L'air du mois. À quelques-uns de la synagogue », *NRF*, octobre 1938, p. 698.

(1399) ID., « Les démocraties bourgeoises devant l'Allemagne », *NRF*, novembre 1938, pp. 761-771.

(1400) BATAILLE, CAILLOIS, LEIRIS, « Déclaration du Collège de Sociologie sur la crise internationale », *NRF*, novembre 1938, pp. 874-876.

(1401) Après la défaite, Petitjean (1913-2003) renonça à son bellicisme, rejoignit la « Révolution nationale » et passa par le secrétariat d'État à la jeunesse de Vichy et les « Compagnons de France » ; il s'engagea en 1944 dans la première armée française, fit partie de la toute première liste de proscription du C.N.E. en septembre 1944, avant que Paulhan ne réussisse à lui faire bénéficier d'un non-lieu devant la Commission d'épuration des gens de lettres (voir Pierre HEBEY, *La NRF des années sombres, 1940-1941. Des intellectuels à la dérive*, Paris, Gallimard, 1992, pp. 405-425 ; et la réponse d'Armand Petitjean, « De 1938 à 1945 : un parcours singulier », *Esprit*, août-septembre 1995, pp. 218-224).

(1402) PAULHAN, lettre à Schlumberger, automne 1938, citée par Martyn CORNICK, *Intellectuals in History : The « Nouvelle Revue française » under Jean Paulhan, 1925-1940*, Amsterdam, Atlanta, Georgia, Rodopi, 1995, p. 186.

(1403) BENDA, « Les démocraties bourgeoises devant l'Allemagne », art. cité, p. 762.

(1404) *Ibid*., p. 770.

(1405) PAULHAN, lettre à Caillois, 10 octobre 1938, in *Correspondance Jean Paulhan, Roger Caillois, 1934-1967*, éd. O. Felgine et C.-P. Perez, Paris, Gallimard, coll. « Cahiers Jean Paulhan », nº 6, 1991, pp. 97-98.

(1406) SARTRE, *Les Carnets de la drôle de guerre, novembre 1939-mars 1940*, Paris, Gallimard, 1983, pp. 375-376 ; cité par M. CORNICK, *Intellectuals in History…*, *op. cit*., p. 191. Confirmant la théorie de Benda, Sartre observe ensuite qu'après le pacte germano-soviétique la bourgeoisie ne fut plus aussi opposée à la guerre contre l'Allemagne, qui devenait accessoirement une guerre contre le communisme.

(1407) Bertrand D'ASTORG, « Au Collège de Sociologie », *Les Nouvelles Lettres*, nº 4, décembre 1938, pp. 450-453 ; Denis HOLLIER, *Le Collège de Sociologie (1937-1939)* (1979), Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1995, pp. 455-459, ici p. 455.

(1408) *Ibid*., p. 456.

(1409) BENDA, *La Grande Épreuve des démocraties*, New York, Éd. de la Maison française, 1942, pp. 191-192.

(1410) B. D'ASTORG, « Au Collège de Sociologie », art. cité, pp. 456 et 458.

(1411) MONTHERLANT, « L'air du mois. La paix dans l'honneur », *NRF*, novembre 1938, pp. 863-865, texte censuré dans *Candide* et où l'expression « Drôle de guerre ! », généralement attribuée à Roland Dorgelès, figure déjà deux fois.

(1412) GIONO, « Notes. Du pacifisme absolu », *NRF*, janvier 1939, p. 167. Paulhan fait suivre une courte déclaration pacifiste de Giono d'une note sévère sur le fond et la forme.

(1413) Dès mars 1939, Paulhan avait laissé passer un trait antisémite de Léautaud qui scandalisa Gaston Gallimard : « Il faut que nous ayons un ministre de l'Instruction publique et un sous-ministre aux Beaux-Arts étrangers à la littérature française pour qu'il soit permis » à Dullin de faire jouer Chérubin du *Mariage de Figaro* par un homme à la Comédie-Française (LÉAUTAUD, « Chronique dramatique », *NRF*, mars 1939, p. 499). Léautaud revint sur sa sortie en avril, longuement, dans des propos encore plus douteux (« Chronique dramatique », *NRF*, avril 1939, pp. 677-684).

(1414) SUARÈS, « Chronique de Caërdal », *NRF*, janvier 1939, p. 123.

(1415) BENDA, « L'air du mois. Une race », *NRF*, mars 1939, p. 537.

(1416) ID., « L'air du mois. Dangereux Israël », *NRF*, mars 1939, p. 537.

(1417) CAILLOIS, lettre à Paulhan, 27 mars 1938, in *Correspondance Jean Paulhan, Roger Caillois, 1934-1967*, *op. cit*., p. 74.

(1418) « Sociologie du clerc », *NRF*, août 1939, pp. 291-301 ; *La Communication des forts* (Mexico, Quetzal, 1943 ; Marseille, Sagittaire, 1944) ; *Approches de l'imaginaire*, Paris, Gallimard, 1974, pp. 61-69, ici pp. 66-67.

(1419) MAISTRE, *Du pape* (livre I, chap. I), in *Œuvres complètes*, Lyon, Vitte, 1884-1886, 14 vol., t. II, p. 2.

(1420) PAULHAN, « La démocratie fait appel au premier venu », *NRF*, mars 1939, pp. 478-483.

(1421) LÉAUTAUD, *Journal littéraire*, *op. cit*., t. XII, p. 212, 20 février 1939.

(1422) PAULHAN, lettre à Jean Grenier, [mars 1939], *Choix de lettres*, *op. cit*., t. II, p. 90.

(1423) Voir D. HOLLIER, *Le Collège de Sociologie*, *op. cit*., pp. 533-542.

(1424) PAULHAN, lettre à Étiemble, 8 mars 1939, *in* J. KOHN-ÉTIEMBLE, *226 lettres inédites de Jean Paulhan*, *op. cit*., p. 183.

(1425) *Ibid*., p. 184.

(1426) PAULHAN, lettre à Jean Grenier, [mars 1939], *Choix de lettres*, *op. cit*., t. II, p. 90.

(1427) CAILLOIS, « Sociologie du bourreau », *in* D. HOLLIER, *Le Collège de Sociologie*, *op. cit*., p. 561.

(1428) PAULHAN, lettre à Jean Grenier, [mars 1939], *Choix de lettres*, *op. cit*., t. II, p. 90.

(1429) BENDA, lettre à Paulhan, 25 avril 1939, Fonds Paulhan, Imec.

(1430) La Petite Dame note dès le 14 octobre 1935 une conversation sur « la place un peu encombrante qu[e Benda] commence à prendre à la *NRF* ; on trouve son nom à toutes les rubriques, il exagère ! » (Maria VAN RYSSELBERGHE, *Les Cahiers de la Petite Dame, 1929-1937*, Paris, Gallimard, 1974, t. II, p. 479).

(1431) D'autre part, Benda ne remplissait pas son contrat, de plus en plus débiteur. Les ventes de ses ouvrages décevaient Gaston Gallimard, qui réduisit fortement en 1933 et 1936 le montant des mensualités qu'il lui versa de 1930 à 1939 (Dossier Julien Benda, Gallimard, cité par J. BELPOMME, *Julien Benda essayiste et publiciste*, *op. cit*., t. I, pp. 173-176). Lorsque Gaston Gallimard les supprima, Benda demanda à Paulhan d'obtenir « une lettre m'en informant, et que je mettrais sous les yeux de ma propriétaire » (BENDA, lettre à Paulhan, paraphée par Gaston Gallimard, 25 novembre [1939], Fonds Paulhan, Imec).

(1432) BENDA, lettre à Paulhan, 25 avril 1939, Fonds Paulhan, Imec.

(1433) *Ibid*.

(1434) ID., lettre à Paulhan, 26 avril [1939], Fonds Paulhan, Imec.

(1435) *Ibid*. Il s'agit de « L'air du mois. Enseignement à réviser », *NRF*, avril 1939, pp. 720-721.

(1436) On ne peut pas ne pas noter — habituel numéro d'équilibrisme de la *NRF* — que la mise à l'écart de Benda coïncida avec l'exclusion de Léautaud à la suite de propos antisémites qui avaient choqué Gaston Gallimard.

(1437) « Nathanaël, dont v[ou]s m’avez appris combien il était malheureux de la place dudit Éleuthère à la revue » (BENDA, carte interzone à Paulhan, 1er août 1942, Fonds Paulhan, Imec).

(1438) ID., lettre à Paulhan, 25 avril 1939, Fonds Paulhan, Imec.

(1439) À la révélation du pacte germano-soviétique, Benda réagit immédiatement en dénonçant l'inféodation des communistes français à Moscou et leur trahison de la patrie : « Un suicide. Le cas du communisme français », *L'Ordre*, 1er septembre 1939. Un « Air du mois » condamnant les communistes fut coupé par la censure à l'automne de 1939, mais Benda le reconstitua apparemment dans « Double malfaisance », *NRF*, avril 1940, p. 569 (BENDA, lettres à Paulhan, 14 novembre 1939, 25 novembre [1939], 25 janvier 1940, Fonds Paulhan, Imec).

(1440) PAULHAN, « Retour sur 1914 », *NRF*, octobre 1939, pp. 529-532. Son second éditorial sera « L'espoir et le silence », *NRF*, juin 1940, pp. 721-722, jugé « excellent » par Benda (3 juin 1940, Fonds Paulhan, Imec).

(1441) SUARÈS, « Chronique de Caërdal », *NRF*, avril 1940, p. 542.

(1442) BENDA, lettre à Paulhan, 25 janvier 1940, Fonds Paulhan, Imec.

(1443) ID., « La crise de la morale cléricale », *NRF*, février 1940, pp. 150-161.

(1444) *Ibid*., p. 158.

(1445) *Ibid*., p. 160.

(1446) ID., « L'air du mois. Double malfaisance », art. cité, p. 569.

(1447) ID., « L'air du mois. Le cas de Curiace », *NRF*, mai 1940, p. 711.

(1448) *Ibid*., p. 712.

(1449) PAULHAN, *Choix de lettres*, *op. cit*., t. II, p. 176.

(1450) Voir Maurice JOUCLA, « Julien Benda sous l'Occupation », *Europe*, septembre 1961, p. 1420. Dans une lettre à Paulhan du 5 juillet [1940], Benda exprime son « soulagement de savoir où vous êtes » (Fonds Paulhan, Imec).

(1451) GIDE, *Journal*, *op. cit*., t. II, p. 718.

(1452) PAULHAN, lettre à Jean Grenier, 10 août 1940, *in* Jean PAULHAN, Jean GRENIER, *Correspondance, 1925-1968*, Quimper, Calligrammes, 1984, pp. 138-139.

(1453) LÉAUTAUD, *Journal littéraire*, *op. cit*., t. XIII, p. 195, 16 octobre 1940. Guéhenno parle d'un déjeuner où un officier aurait reconnu celui qu'une manchette de *Gringoire* décrivait le matin même comme « Le clerc sanguinaire qui rêvait d'immoler la France à Israël » ; l'officier aurait demandé à être servi sur la terrasse (*Journal des années noires, 1940-1944*, Paris, Gallimard, 1947, p. 30, 17 août 1940). Le 15 août 1940, *Gringoire* avait publié une caricature de Benda avec cette légende : « Un clerc sanguinaire qui rêvait d'offrir la France en holocauste à Israël » (cité par P. HEBEY, *La NRF des années sombres*, *op. cit*., p. 50).

(1454) PAULHAN, *Choix de lettres*, *op. cit.*, t. II, p. 181.

(1455) BENDA, lettre à Paulhan, 18 juillet 1944, Fonds Paulhan, Imec.

(1456) PAULHAN, lettre à Benda, 21 décembre 1952, sollicitant sa collaboration à la *Nouvelle NRF*, citée par Jeannine ÉTIEMBLE, « Le “Dossier Paulhan” de Julien Benda », *Revue d’histoire littéraire de la France*, janvier-février 1974, p. 101.

(1457) BENDA, lettre à Paulhan, 15 septembre [1940], Fonds Paulhan, Imec.

(1458) *Correspondance Jean Paulhan, Roger Caillois, 1934-1967*, *op. cit.*, p. 147.

(1459) Hugues FAVART, *Idées*, nº 1, novembre 1941, p. 70 ; cité par Gisèle SAPIRO, *La Guerre des écrivains, 1940-1953*, Paris, Fayard, 1999, p. 440.

(1460) PAULHAN, lettre à Franz Hellens, 12 décembre 1940, *Choix de lettres*, *op. cit.*, t. II, p. 208.

(1461) Jean HUGO, *Le Regard de la mémoire*, Le Paradou, Actes Sud, 1983, p. 487.

(1462) LÉAUTAUD, *Journal littéraire*, *op. cit.*, t. XI, p. 124, 21 janvier 1936.

(1463) *Ibid.*, t. XIV, p. 41, 18 septembre 1941.

(1464) *Ibid.*, p. 316, 12 août 1942. « Très heureux de ce que vous m’apprenez de Jean W[ahl]. — Pourriez [vous] me faire entrevoir comment il a réussi ? J’en pourrais peut-être faire mon profit », écrit Benda à Paulhan dans une carte interzone, 1er août [1942], Fonds Paulhan, Imec.

(1465) *Ibid.*, p. 365, 30 octobre 1942.

(1466) *Ibid.*, t. XV, p. 120, 19 mai 1943.

(1467) BENDA, carte interzone à Paulhan, 1er août [1942], Fonds Paulhan, Imec.

(1468) « J’ai bien le sentiment de l’imprudence dont vous me parlez et dont vous voulez bien vous émouvoir », lui écrit Benda, qui avoue s’y abandonner « non par stoïcisme, mais par paresse et aussi par attachement à [s]on travail ». « Si pourtant […] vous avez une proposition à me faire pour me faire sortir de cette imprudence », ajoute-t-il quand même, elle sera bienvenue (BENDA, lettre à Paulhan, 26 octobre 1943, Fonds Paulhan, Imec).

(1469) ID., lettres à Paulhan, 9 juin 1944 et [été-automne 1944], Fonds Paulhan, Imec.

(1470) ID., *Exercice d’un enterré vif*, *op. cit.*, p. 347.

(1471) ID., lettre à Paulhan, 2 juin 1940, Fonds Paulhan, Imec.

(1472) COMMINGES, « Le rapport d’Uriel », *Chroniques interdites*, Paris, Éd. de Minuit, 1943 [impression du 15 août 1943], pp. 43-57, repris dans *Le Rapport d’Uriel*, Paris, Flammarion, 1946.

(1473) Repris dans *Les Cahiers d’un clerc*, Paris, Émile-Paul, 1949, pp. 68-77.

(1474) LÉAUTAUD, *Journal littéraire*, *op. cit.*, t. XVI, p. 235, 4 juillet 1945.

(1475) *Ibid*., p. 246, 17 août 1945.

(1476) *Ibid*., pp. 246-247.

(1477) *Ibid*., p. 264, 25 octobre 1945.

(1478) GUÉHENNO, *Journal des années noires, 1940-1944*, *op. cit*., p. 29, 17 août 1940.

(1479) DRIEU LA ROCHELLE, *Journal, 1939-1945*, *op. cit*., p. 305, 9 novembre 1942.

(1480) BENDA, lettre à Paulhan, 22 mai 1942, et carte interzone, 5 juin [1942], où le titre *La France byzantine* est aussi mentionné, de même que dans une autre carte du 4 novembre 1942, Fonds Paulhan, Imec.

(1481) ID., *La France byzantine*, *op. cit*., p. 183.

(1482) *Ibid*., n. 1.

(1483) *Ibid*., n. 2.

(1484) Sur Paulhan et Benda à la Libération, voir J. ÉTIEMBLE, « Le “Dossier Paulhan” de Julien Benda », art. cité, pp. 76-103 ; et, face à l’épuration, G. SAPIRO, *La Guerre des écrivains, 1940-1953*, *op. cit*., pp. 620-622.

(1485) Voir encore BENDA, « Dialogue avec un marxiste », *Mémoires d’infra-tombe*, *op. cit*., pp. 60-64, par exemple : « Le communisme ne donne pas la liberté et ne la donnera jamais, parce que son principe est l’organisation, laquelle est le contraire de la liberté » (p. 63) ; ou la préface de la nouvelle édition de *La Trahison des clercs* (1947), avant-propos d’Étiemble, Paris, Grasset, 1958.

(1486) Sur la pétition « Le cas Nizan » de mars 1947, voir J.-F. SIRINELLI, *Intellectuels et passions françaises*, *op. cit*., p. 156.

(1487) « On me dit que quelques-uns ont signé une pétition demandant à la justice de l’indulgence pour Drieu, R. Benjamin, Jouhandeau, Brasillach. Toujours cette croyance française à un caractère quasi sacré du littérateur. Forme du byzantinisme », écrivait Benda à Paulhan dès la Libération, sans savoir combien cette question les opposerait, Fonds Paulhan, Imec. La lettre peut être située à la fin de septembre 1944, date d’une première protestation des aînés du C.N.E. dont Paulhan se tint à l’écart ; voir G. SAPIRO, *La Guerre des écrivains, 1940-1953*, *op. cit*., p. 573.

(1488) Claude ROY, « Panorama des livres de Julien Benda », *Europe*, nº 24, décembre 1947, pp. 94-98.

(1489) Voir François FEJTÖ, *Mémoires, de Budapest à Paris*, Paris, Calmann-Lévy, 1986, p. 213, et Tony JUDT, *Un passé imparfait. Les intellectuels en France, 1944-1956*, trad. Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Fayard, 1992, pp. 172-173 et 190.

(1490) Voir les articles recueillis dans *Précision, 1930-1937*, *op. cit*., sous la rubrique « Littérature ».

(1491) BENDA, « Lemmes », *Les Cahiers de la Pléiade*, nº 1, avril 1946, pp. 189-196.

(1492) « Les fleurs de Tarbes », *NRF*, juin-octobre 1936.

(1493) BENDA, lettre à Paulhan, 13 août 1929, Fonds Paulhan, Imec.

(1494) ID., lettre à Paulhan, 20 août 1936, Fonds Paulhan, Imec.

(1495) ID., carte interzone à Paulhan, 14 août 1942, Fonds Paulhan, Imec.

(1496) ID., lettres à Paulhan, 3 avril et 14 juillet 1943, Fonds Paulhan, Imec.

(1497) PAULHAN, lettre à Benda, 27 mars 1945, *in* J. ÉTIEMBLE, « Le “Dossier Paulhan” de Julien Benda », art. cité, p. 81.

(1498) BENDA, lettre à Paulhan, 31 mars 1945, Fonds Paulhan, Imec ; J. ÉTIEMBLE, « Le “Dossier Paulhan” de Julien Benda », art. cité, p. 84.

(1499) *Ibid*., pp. 84-85.

(1500) PAULHAN, lettre à Benda, 12 avril 1945, *ibid*., p. 87. Paulhan (*ibid*., p. 88) savait que Benda, au lieu ou avant de lire *Les Fleurs de Tarbes*, s’était fait rédiger une fiche par un jeune professeur, que Benda citera dans son article de rupture, « Un fossoyeur de la France. Jean Paulhan », art. cité, p. 25, n. 2.

(1501) ID., lettre à Benda, 9 avril 1945, *Choix de lettres*, *op. cit*., t. II, p. 413.

(1502) ID., lettre à Benda, 26 mai 1945, *ibid*., p. 424. L’« impérialisme » était la notion, couplée au « mysticisme », au titre de laquelle Ernest Seillière condamnait le romantisme, tout au long d’une œuvre copieuse, depuis *La Philosophie de l’impérialisme* (Paris, Plon, 1903-1908, 4 vol.), dont les trois premiers volumes portaient sur Gobineau, Nietzsche et Rousseau, et le dernier était sous-titré, *Le Mal romantique. Essai sur l’impérialisme irrationnel*. La « littérature de choc » fait allusion à Valéry, dont *Variété V*, récemment publié, contenait par exemple cette incrimination des modernes : « C’est le *système d’être hardi* qui est détestable. Il est d’un dangereux effet sur le public, auquel il inculque le besoin, et ensuite l’ennui du choc, cependant qu’il engendre de faciles amateurs qui admirent tout ce qu’on leur offre s’ils se flattent d’être les premiers à l’admirer » (« Fragments des mémoires d’un poème », *Variété V*, Paris, Gallimard, 1944, p. 111 ; *Œuvres*, éd. Jean Hytier, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1957, p. 1488).

(1503) BENDA, lettre à Paulhan, 15 avril 1945, Fonds Paulhan, Imec ; J. ÉTIEMBLE, « Le “Dossier Paulhan” de Julien Benda », art. cité, p. 90.

(1504) *Ibid*., p. 91.

(1505) BENDA, lettre à Paulhan, 10 juin 1945, copie conservée par BENDA, *ibid*., p. 100 ; elle n’a peut-être pas été envoyée, car elle n’est pas dans le Fonds Paulhan de l’Imec.

(1506) « La crise de la littérature contemporaine et la jeunesse », *Confluences*, nº 3, avril 1945, pp. 235-258 (article daté de Toulouse, février 1945) ; lettre de Paulhan en réponse à l’article de BENDA, *Confluences*, nº 5, juin-juillet 1945, pp. 524-525 ; lettre de Benda du 18 septembre en réponse à PAULHAN, *Confluences*, nº 7, septembre 1945, pp. 785-786 (Benda répond ensuite, aux

pages 786-788, à l'article de Gaëtan PICON, « Réponse à Julien Benda », *Confluences*, nº 6, août 1945, pp. 567-585). Benda revient sur *Les Fleurs de Tarbes* dans *La France byzantine*, *op. cit*., publié à la fin de 1945, Note E, pp. 207-208.

(1507) *Confluences*, nº 5, juin-juillet 1945, p. 525.

(1508) PAULHAN, lettre à Gide, 9 septembre 1945, *in* PAULHAN, GIDE, *Correspondance, 1918-1951*, *op. cit*., p. 285.

(1509) BENDA, *Un régulier dans le siècle*, *op. cit*., p. 258.

(1510) GUÉHENNO, *La Foi difficile*, Paris, Grasset, 1957, p. 91.

(1511) Halévy répondait (« Une lettre de M. Daniel Halévy », *NRF*, novembre 1930, pp. 719-720) au compte rendu par Thibaudet (« Réflexions. L'appel au concile », octobre 1930, pp. 542-554) de *La Fin des notables* (Paris, Grasset, coll. « Les Cahiers verts », 1930).

(1512) BENDA, « Sur un texte de Renouvier », *NRF*, décembre 1930, pp. 897-898 ; suivi d'un échange entre Halévy et Benda, « Lettre ouverte à Benda » et « Réponse à une lettre de Daniel Halévy », *NRF*, février 1931, pp. 309-312. La querelle suscita deux importantes mises au point de Benda, l'une sur le rôle de Renouvier dans les débuts de la Troisième République, « Les idées d'un républicain en 1872 », *NRF*, juillet 1931, pp. 23-38, et août 1931, pp. 215-227, l'autre sur l'affaire Dreyfus, « Regards sur le monde passé », *NRF*, septembre 1935, pp. 413-424. La polémique se prolongea dans la *NRF*, *La Dépêche de Toulouse*, le *Bulletin de l'union pour la vérité*, *L'Aube* jusqu'en 1938.

(1513) Léautaud rapporte après un déjeuner chez Paulhan : « […] tout le monde à la *NRF* est contre lui. On lui reproche d'avoir fait tant d'affaire pour une question de quelques lignes sautées dans un texte » (*Journal littéraire*, *op. cit*., t. VIII, p. 342, 22 mars 1931).

(1514) M. MARTIN DU GARD, *Les Mémorables*, *op. cit*., p. 730.

(1515) « Un docteur d'extrême droite publie une histoire de la politique radicale », juge Benda de *La République des comités* d'Halévy (Paris, Grasset, 1934), dans « Le préjugé de l'histoire », *Les Nouvelles littéraires*, 14 juillet 1934.

(1516) PAULHAN, « Carnet du spectateur. La mentalité primitive, et l'illusion des explorateurs », *NRF*, novembre 1928, pp. 709-723. Paulhan recueillait alors cet article dans *Entretien sur des faits divers*, à paraître en octobre 1945 (Paris, Gallimard) ; *Œuvres complètes*, *op. cit*., t. II, pp. 143-153.

(1517) ID., lettre à Benda, 12 avril 1945, *in* J. ÉTIEMBLE, « Le "Dossier Paulhan" de Julien Benda », art. cité, p. 88.

(1518) BENDA, *Belphégor*, *op. cit*., pp. 20-21.

(1519) RIBOT, *L'Évolution des idées générales*, Paris, Alcan, 1897.

(1520) BENDA, *Un régulier dans le siècle*, *op. cit*., pp. 140-141.

(1521) LÉVY-BRUHL, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Alcan, 1910.

(1522) ID., *L'Âme primitive*, Paris, Alcan, 1927.

(1523) PAULHAN, lettre à Roger Martin du Gard, 21 octobre 1928, *Choix de lettres*, *op. cit.*, t. I, p. 152.

(1524) ID., lettres à Benda, 30 avril et 1er mai 1945, *in* J. ÉTIEMBLE, « Le "Dossier Paulhan" de Julien Benda », art. cité, pp. 92 et 94.

(1525) ID., « Benda, le clerc malgré lui », *Critique*, nº 24, mai 1948 ; *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. III, pp. 236-238.

(1526) ID., « Lettre à Maurice Nadeau sur divers points de critique », *Combat*, 25 octobre et 1er novembre 1951 ; *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. III, p. 295.

(1527) *Ibid.*, p. 296.

(1528) ID., « La mentalité primitive, et l'illusion des explorateurs », *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. II, p. 153.

(1529) ID., *Les Incertitudes du langage*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1970, pp. 175-176.

(1530) Voir par exemple la tribune hostile de Benda à la mort de Valéry, « Le peuple et les intellectuels. À propos de Paul Valéry », *L'Ordre*, 27 juillet 1945, suivie d'un extrait de *La France byzantine*, « Sur l'intellectualisme de Valéry », *L'Ordre*, 30 juillet 1945.

(1531) BENDA, « Problème psychologique. Le cas Paulhan », *L'Ordre de Paris*, 27 septembre 1947 ; « Le cas Paulhan », *Les Lettres françaises*, 9 octobre 1947 (citant la chronique précédente).

(1532) GIONO, « Monsieur V., histoire d'hiver », et JOUHANDEAU, « Carnet d'un amateur de visages », *Cahiers de la Pléiade*, nº 2, avril 1947, pp. 171-214 et 245-259.

(1533) PAULHAN, « Trois notes à propos de la patrie », *La Table ronde*, nº 1, janvier 1948 ; repris dans *De la paille et du grain*, Paris, Gallimard, 1948 ; *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. V, p. 361.

(1534) *Ibid.*, pp. 364-365. L'idée rejoignait fâcheusement le point de vue d'Henri Massis, « Julien Benda précurseur d'Adolf Hitler » (*Revue universelle*, janvier 1939, pp. 89-92), qui associait aussi les prétentions universalistes du germanisme hitlérien aux idéaux du *Discours à la nation européenne* de Benda, lui-même inspiré du *Discours à la nation allemande* de Fichte. L'argument était spécieux, puisque l'idéal européen de Benda visait à déjouer les nationalismes.

(1535) BENDA, *Du style d'idées. Réflexions sur la pensée, sa nature, ses réalisations, sa valeur morale*, Paris, Gallimard, 1948, p. 198, n. 3. Benda citait quand même Paulhan dans sa Note E, « Du mépris de certains littérateurs pour les conditions essentielles de la pensée » : « […] certains tiennent aujourd'hui le langage littéraire pour un langage particulier, dont ils cherchent les lois (par exemple, J. Paulhan dans *Les Fleurs de Tarbes*, suivi de tout un groupe). […] Ils posent la spécificité de la littérature » (*ibid.*, p. 288).

(1536) Claude MORGAN, « Paulhan a franchi le Rubicon », *Les Lettres françaises*, 29 janvier 1948. Son nom avait disparu de la manchette depuis le 15 janvier.

(1537) PAULHAN, « Benda, le clerc malgré lui », *Critique*, nos 24 et 25, mai et juin 1948, pp. 387-407 et 499-523 ; *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. III, p. 227.

(1538) *Ibid.*, p. 227.

(1539) *Ibid.*, p. 248.

(1540) *Ibid.*, p. 252.

(1541) *Ibid.*, p. 253.

(1542) *Ibid.*, p. 260.

(1543) ID., *De la paille et du grain*, *op. cit.*, t. V, p. 346.

(1544) « Une lettre de Julien Benda et la réponse de Jean Paulhan », *Critique*, no 28, septembre 1948, pp. 859-864.

(1545) *Ibid.*, p. 863.

(1546) *Ibid.*, p. 864.

(1547) BENDA, « Un fossoyeur de la France. Jean Paulhan », art. cité, p. 22. S'en prenant au « prince des Byzantins » et à ses « paulhaneries », *Les Lettres françaises* du 21 octobre 1948 résumeront la conclusion de l'article dans la chronique « La Presse littéraire », sous le titre « Exécution d'un fossoyeur ou Paulhan jugé et condamné ».

(1548) *Ibid.*, p. 22.

(1549) ID., « Siegfried-Idyll », *Les Lettres françaises*, 16 décembre 1948.

(1550) ID., « Un fossoyeur de la France. Jean Paulhan », art. cité, pp. 28-29.

(1551) *Ibid.*, p. 24.

(1552) *Ibid.*, p. 26.

(1553) PAULHAN, « Une critique en pièces détachées », *Cahiers de la Pléiade*, no 6, automne-hiver 1948 ; *De la paille et du grain*, *op. cit.*, t. V, p. 395.

(1554) *Aspects de la France* (« Justice pour Charles Maurras ! »), 25 avril 1948, p. 9.

(1555) BENDA, *Mémoires d'infra-tombe*, *op. cit.*, p. 101.

(1556) Fonds Benda, Imec.

(1557) BENDA, « De quelques traits du monde actuel », *NNRF*, no 3, mars 1953, pp. 411-430 ; « Qu'est-ce que la critique ? », *NNRF*, no 17, mai 1954, pp. 814-822.

(1558) PAULHAN, lettre à Étiemble, 29 août 1965, *in* J. KOHN-ÉTIEMBLE, *226 lettres inédites de Jean Paulhan*, *op. cit*., p. 412. De fait, le Fonds Paulhan déposé à l'Imec contient 206 cartes et lettres envoyées par Benda entre mars 1926 et février 1946.

(1559) PAULHAN, lettre à Mme Julien Benda, 8 juin 1956, *in* J. ÉTIEMBLE, « Le "Dossier Paulhan" de Julien Benda », art. cité, p. 103. Benda, qui avait toujours exigé du clerc le célibat, s'était marié sur le tard, après la guerre, avec Mlle Micia Lebas, fille d'un ancien gouverneur militaire de Lille. Voir PAULHAN, « Julien Benda », *NNRF*, juillet 1956, p. 188, suivi d'un dernier texte de Benda, « Sur trois aspects du monde moderne », pp. 189-192.

(1560) ID., lettre à André Dalmas, 7 mars 1968, *Choix de lettres*, *op. cit*., t. III, p. 281.

(1561) ID., lettre à Étiemble, 29 août 1965, *in* J. KOHN-ÉTIEMBLE, *226 lettres inédites de Jean Paulhan*, *op. cit*., p. 412.

(1562) QUENEAU, *Journal, 1939-1940*, Paris, Gallimard, 1986, p. 16.

(1563) GIDE, *Journal*, *op. cit*., t. II, p. 387, 29 décembre 1932.

(1564) *Ibid*., p. 1001, 4 novembre 1944, passage non publié par Gide. Citant une page du *Journal* où Gide imaginait que la France n'eût pas opposé de résistance militaire à l'Allemagne en 1914, mais une force spirituelle, comme telle invincible, Benda ironisait sur cette « doctrine du renoncement à la vie au nom de la perfection morale » (*La Grande Épreuve des démocraties*, *op. cit.*, pp. 176-177).

(1565) GIDE, « La justice avant la charité », *Combat*, 7-8 janvier 1945.

(1566) Gide poursuivra l'échange dans « Justice ou charité », *Le Figaro*, 25 février 1945 ; *Feuillets d'automne*, Paris, Mercure de France, 1949, pp. 223-225. Voir *Journal*, *op. cit*., t. II, p. 1010, 30 janvier et 5 février 1945.

(1567) ID., *Journal*, *op. cit*., t. II, p. 1007, 5 janvier 1945.

(1568) Claude MAURIAC, *La Trahison du clerc*, Paris, La Table ronde, 1945, p. 79.

(1569) SARTRE, *Qu'est-ce que la littérature ?*, *Les Temps modernes*, février-juillet 1947 ; *Situations II*, Paris, Gallimard, 1948, p. 195.

(1570) GIDE, *Journal*, *op. cit*., t. II, p. 1060, 1948.

(1571) *Ibid*., p. 1052, 6 janvier 1948.

VI

JULIEN GRACQ ENTRE ANDRÉ BRETON ET JULES MONNEROT

(1572) GRACQ, *Le Monde*, 5 février 2000.

(1573) ID., « Le surréalisme et la littérature contemporaine », in *Œuvres complètes*, éd. Bernhild Boie et Claude Dourguin, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1989-1995, 2 vol., t. I, p. 1009.

(1574) ID, *En lisant en écrivant*, in *Œuvres complètes*, *op. cit*., t. II, p. 621.

(1575) *Ibid*., p. 566.

(1576) *Ibid*., p. 768.

(1577) ID., *Carnets du grand chemin*, in *Œuvres complètes*, *op. cit*., t. II, p. 1109.

(1578) ID., « Le surréalisme et la littérature contemporaine », art. cité, p. 1011.

(1579) *Ibid*., pp. 1020 et 1031 ; ID., « Pourquoi la littérature respire mal », in *Œuvres complètes*, *op. cit*., t. I, pp. 872 et 874.

(1580) Voir Jules MONNEROT, *Sociologie du communisme*, Paris, Gallimard, 1949 ; Hallier, 1979 (3e éd.).

(1581) Voir Jean-Michel HEIMONET, *Jules Monnerot ou la démission critique, 1932-1990. Trajet d'un intellectuel vers le fascisme*, Paris, Éd. Kimé, 1993.

(1582) GRACQ, « Les Hautes Terres du Sertalejo », *Liberté grande*, in *Œuvres complètes*, *op. cit*., t. I, pp. 311-314.

(1583) ID., « La Sieste en Flandre hollandaise », *ibid*., pp. 315-320.

(1584) *Inquisitions* était le titre de la revue, qui n'eut qu'un seul numéro, que Monnerot publia avec Caillois, Aragon et Tzara en 1936.

(1585) MONNEROT, *Désintox. Au secours de la France décérébrée*, Paris, Albatros, 1987, p. 84.

(1586) *Ibid*., p. 71. Dans *Qui vive ? Autour de Julien Gracq* (Paris, José Corti, 1989), recueil d'hommages à Gracq, un article illustre comment, en célébrant les quarante ans de *La Littérature à l'estomac* et tout en plaidant pour la dissidence des *refuznik* contre l'« art officiel » ou la clandestinité des *samizdat* contre l'« oppression médiatique », un écrivain peut glisser vers des formulations qui rejoignent insensiblement l'attitude politique de Monnerot à la fin de sa vie, comme un petit commerçant passe d'une jérémiade contre les grandes surfaces au soutien de Poujade ou du Front national (BAPTISTE-MARREY, « De la dilatation d'estomac et de ses conséquences », pp. 19-31).

(1587) MONNEROT, *La Poésie moderne et le Sacré*, Paris, Gallimard, coll. « Les Essais », 1945, p. 9.

(1588) *Ibid*., p. 178.

(1589) *Ibid*., pp. 177-178.

(1590) GRACQ, *André Breton*, in *Œuvres complètes*, *op. cit*., t. I, p. 462.

(1591) *Ibid*., p. 461.

(1592) ID., « Un centenaire intimidant », *Préférences*, in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. I, pp. 929-930.

(1593) MONNEROT, *La Poésie moderne et le Sacré*, *op. cit.*, p. 15.

(1594) CAILLOIS, *Le Mythe et l'Homme*, Paris, Gallimard, 1938 ; *L'Homme et le Sacré*, Paris, Leroux, 1939 ; Gallimard, 1950.

(1595) MONNEROT, *La Poésie moderne et le Sacré*, *op. cit.*, p. 18.

(1596) *Ibid.*, pp. 19-20.

(1597) *Ibid.*, p. 35.

(1598) *Ibid.*, p. 128.

(1599) *Ibid.*, p. 135.

(1600) *Ibid.*, p. 152.

(1601) *Ibid.*, p. 157.

(1602) *Ibid.*, p. 159.

(1603) *Ibid.*, p. 160.

(1604) GRACQ, « Un centenaire intimidant », art. cité, p. 929.

(1605) BARTHES, « Littérature objective », *Critique*, juillet-août 1954 ; *Essais critiques* (1964), in *Œuvres complètes*, éd. Éric Marty, Paris, Éd. du Seuil, 2002, t. I, pp. 293-303.

(1606) BLANCHOT, « Plus loin que le degré zéro », *NNRF*, septembre 1953, pp. 485-494 ; « La recherche du point zéro », *Le Livre à venir* (1959), Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », pp. 275-285.

(1607) Voir ci-dessous le chapitre « Roland Barthes en saint Polycarpe », pp. 517-518.

(1608) GRACQ, « Entretien avec Jean Carrière » (1986), in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. II, p. 1264.

(1609) ID., « Pourquoi la littérature respire mal », art. cité, p. 860.

(1610) *Ibid.*

(1611) ID., *En lisant en écrivant*, *op. cit.*, t. II, pp. 589-590.

(1612) *Ibid.*, p. 590.

(1613) ID., *Lettrines*, in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. II, pp. 194-195.

(1614) Remy DE GOURMONT, *Esthétique de la langue française* (1899), Paris, Pocket, 2000, p. 207.

(1615) BLANCHOT, « Grève désolée, obscur malaise », *Cahiers de la Pléiade*, nº 2, avril 1947, pp. 134-138 ; *Qui vive ? Autour de Julien Gracq*, *op. cit.*, pp. 33-38, ici p. 33.

(1616) *Ibid*., p. 35.

(1617) *Ibid*., p. 36.

(1618) *Ibid*.

(1619) *Ibid*.

(1620) *Ibid*., p. 38.

(1621) Philippe BERTHIER, *Julien Gracq critique. D'un certain usage de la littérature*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1990, p. 38, n. 16.

(1622) GRACQ, *Carnets du grand chemin*, *op. cit*., t. II, p. 1098.

(1623) ID., « Le surréalisme et la littérature contemporaine », art. cité, p. 1010.

(1624) BLANCHOT, « Réflexions sur le surréalisme », *La Part du feu*, Paris, Gallimard, 1949, p. 92.

(1625) *Ibid*., p. 99.

(1626) *Ibid*.

(1627) GRACQ, « Le surréalisme et la littérature contemporaine », art. cité, p. 1010.

(1628) ID., *En lisant en écrivant*, *op. cit*., t. II, p. 706.

(1629) ID., « Le surréalisme et la littérature contemporaine », art. cité, p. 1014 ; citant BLANCHOT, « Réflexions sur le surréalisme », art. cité, p. 93.

(1630) ID., *Lettrines*, *op. cit*., t. II, p. 155.

(1631) Oswald SPENGLER, *Le Déclin de l'Occident. Esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle* (1918-1922), trad. M. Tazerout, Paris, Gallimard, 1931-1933, 2 vol.

(1632) GRACQ, « Entretien avec Jean-Louis Tissier » (1978), in *Œuvres complètes*, *op. cit*., t. II, p. 1195.

(1633) Voir la « Notice » de Bernhild Boie pour *Le Rivage des Syrtes*, in *Œuvres complètes*, *op. cit*., t. I, pp. 1335-1337.

(1634) Sans que Malraux le reconnaisse, Gracq n'a pas eu de peine à identifier cette « idée, en somme tout à fait spenglérienne, qui est à la base de la "psychologie de l'art" de Malraux » (*Préférences*, *op. cit*., t. I, p. 862). Malraux se sépare toutefois de Spengler en affirmant que, « à supposer que les civilisations disparues soient mortes, leur art ne l'est pas », *Les Voix du silence* (1951), *Écrits sur l'art*, t. I, dir. J.-Y. Tadié, *Œuvres complètes*, t. IV, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2004, p. 874.

(1635) GRACQ, *La Littérature à l'estomac*, in *Œuvres complètes*, *op. cit*., t. I, p. 541.

(1636) *Ibid*. « L'omnibus, pressé d'arriver à la dernière station, dévore l'espace, et fait craquer le pavé… Il s'enfuit !… Mais, une masse informe le poursuit avec acharnement, sur ses traces, au milieu de la poussière » (LAUTRÉAMONT, *Les Chants de Maldoror*, Paris, Gallimard, coll. « Poésie », 1973, p. 66).

(1637) ID., *Lettrines 2*, in *Œuvres complètes*, *op. cit*., t. II, p. 293.

(1638) ID., *Lettrines*, *op. cit*., t. II, p. 175.

(1639) ID., *André Breton*, *op. cit*., t. I, p. 407.

(1640) *Ibid*., p. 408.

(1641) *Ibid*.

(1642) *Ibid*.

(1643) ID., *La Littérature à l'estomac*, *op. cit*., t. I, p. 549.

(1644) *Ibid*., p. 542. Allusion au *Caliban parle* de Jean Guéhenno (Paris, Grasset, coll. « Les Écrits », 1928).

(1645) ID., *La Littérature à l'estomac*, *op. cit.*, t. I, p. 544.

(1646) ID., *Carnets du grand chemin*, *op. cit*., t. II, p. 1047.

(1647) ID., *La Littérature à l'estomac*, *op. cit*., t. I, p. 544.

(1648) PAULHAN, *Les Fleurs de Tarbes ou la Terreur dans les Lettres* (1941), éd. Jean-Claude Zylberstein, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1990, p. 33.

(1649) GRACQ, *La Littérature à l'estomac*, *op. cit*., t. I, p. 549.

(1650) *Ibid*., p. 548.

(1651) ID., *Lettrines 2*, *op. cit*., t. II, p. 292.

(1652) ID., *Carnets du grand chemin*, *op. cit*., t. II, p. 1033.

(1653) *Ibid*., p. 1034.

(1654) ID., « Le surréalisme et la littérature contemporaine », art. cité, p. 1015.

(1655) *Ibid*., p. 1026.

(1656) *Ibid*., p. 1021.

(1657) *Ibid*., p. 1024. Gracq résume un long développement controversé de Sartre, « Situation de l'écrivain en 1947 », *Qu'est-ce que la littérature ?*, in *Situations, II*, Paris, Gallimard, 1948, pp. 214-229.

(1658) ID., « Le surréalisme et la littérature contemporaine », art. cité, p. 1025.

(1659) *Ibid*., p. 1028.

(1660) *Ibid*., p. 1030.

(1661) *Ibid*., p. 1031.

(1662) ID., *En lisant en écrivant*, *op. cit*., t. II, p. 748.

(1663) *Ibid*., p. 749.

(1664) ID., « Entretien avec Jean Carrière », in *Œuvres complètes*, *op. cit*., t. II, p. 1245.

(1665) ID., *En lisant en écrivant*, *op. cit*., t. II, p. 752.

(1666) ID., « Pourquoi la littérature respire mal », art. cité, p. 874.

(1667) ID., *Carnets du grand chemin*, *op. cit*., t. II, p. 1075.

(1668) ID., « Pourquoi la littérature respire mal », art. cité, p. 866.

(1669) ID., *Lettrines*, *op. cit*., t. II, p. 195.

(1670) CAILLOIS, « Mimétisme et psychasthénie légendaire », *Le Mythe et l'Homme* (1938), Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2002, pp. 117-118.

(1671) ID., *L'Homme et le Sacré* (1939, 1950), Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1994, pp. 175-176.

(1672) LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques* (1955), Paris, Plon, 1975, pp. 478-479.

(1673) CAILLOIS, « La hiérarchie des êtres » (1939), *La Communion des forts*, Mexico, Quetzal, 1943 ; texte absent de l'édition française du recueil (Marseille, Sagittaire, 1944), non réédité par l'auteur de son vivant.

(1674) Denis HOLLIER, « Mimétisme et castration 1937 », *Les Dépossédés*, Paris, Éd. de Minuit, 1993, p. 66.

(1675) Une seule allusion, mais importante, au Collège de Sociologie sous la plume de Gracq, dans son *André Breton*, comparant à la rémanence du sacré dans les sociétés laïcisées la résistance du goût du merveilleux et du sentiment épique, longtemps bannis de la littérature avant leur « surgissement intact dans la mentalité moderne » avec le surréalisme, *op. cit*., t. I, pp. 453-454.

(1676) GRACQ, *En lisant en écrivant*, *op. cit*., t. II, p. 756.

(1677) ID., « Le surréalisme et la littérature contemporaine », art. cité, p. 1021.

(1678) *Ibid*., p. 1022.

(1679) *Ibid*., p. 1021.

(1680) *Ibid*., p. 1022.

(1681) BAUDELAIRE, *Le Peintre de la vie moderne*, in *Œuvres complètes*, éd. Claude Pichois, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1976, t. II, p. 684.

(1682) GRACQ, « Le surréalisme et la littérature contemporaine », art. cité, p. 1022.

(1683) *Ibid*., p. 1023.

(1684) BAUDELAIRE, *Le Peintre de la vie moderne*, *op. cit*., t. II, p. 694.

(1685) GRACQ, « Pourquoi la littérature respire mal », art. cité, pp. 872-873.

(1686) ID., « Le surréalisme et la littérature contemporaine », art. cité, p. 1023.

(1687) MONNEROT, *La Poésie moderne et le Sacré*, *op. cit*., p. 175.

(1688) *Ibid*., p. 173.

(1689) *Ibid*., p. 175.

(1690) *Ibid*.

(1691) GRACQ, « Le surréalisme et la littérature contemporaine », art. cité, p. 1027.

(1692) ID., « Pourquoi la littérature respire mal », art. cité, p. 858.

(1693) *Ibid*., p. 859.

(1694) *Ibid*.

(1695) *Ibid*., p. 858.

(1696) Jacques RIVIÈRE, « Marcel Proust et la tradition classique », *Quelques progrès dans l'étude du cœur humain* (1926), éd. Thierry Laget, Paris, Gallimard, coll. « Cahiers Marcel Proust », nº 13, 1985, p. 61.

(1697) *Ibid*.

(1698) GRACQ, « Pourquoi la littérature respire mal », art. cité, p. 858.

(1699) ID., *En lisant en écrivant*, *op. cit*., t. II, p. 571.

(1700) *Ibid*., p. 578.

(1701) *Ibid*., p. 583.

(1702) ID., *Lettrines 2*, *op. cit*., t. II, p. 326.

(1703) PROUST, « Préface » de *Tendres Stocks* de Paul Morand, in *Contre Sainte-Beuve*, précédé de *Pastiches et mélanges*, et suivi de *Essais et articles*, éd. Pierre Clarac et Yves Sandre, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1971, p. 611.

(1704) GRACQ, « Pourquoi la littérature respire mal », art. cité, p. 857.

(1705) *Ibid*., p. 869.

(1706) *Ibid*., p. 870.

(1707) ID., *Lettrines*, *op. cit*., t. II, p. 209.

(1708) *Ibid*., p. 227.

(1709) *Ibid*., p. 305.

(1710) ID., « Pourquoi la littérature respire mal », art. cité, p. 871.

(1711) *Ibid*., p. 872.

(1712) *Ibid*., p. 874.

(1713) *Ibid*.

(1714) ID., « Entretien avec Jean Carrière », art. cité, p. 1273.

(1715) ID., *Lettrines*, *op. cit*., t. II, p. 223.

(1716) ID., « Réponse à une question sur la poésie » (1978), *Œuvres complètes*, *op. cit*., t. II, p. 1173.

(1717) ID., « Entretien avec Jean Carrière », art. cité, p. 1261. Monnerot définissait « la *clairvoyance pathétique* » comme « le fait de comprendre, pour l'homme avide, envieux, amoureux, ambitieux, ce qu'il importe qu'il comprenne et discerne pour que sa passion soit agissante, c'est-à-dire soit » (*Les faits sociaux ne sont pas des choses*, Paris, Gallimard, coll. « Les Essais », 1946, pp. 23-24).

(1718) ID., « Pourquoi la littérature respire mal », art. cité, p. 881.

(1719) ID., « Sur Jean Paulhan » (1969), *Œuvres complètes*, *op. cit*., t. II, p. 1162.

VII

ROLAND BARTHES EN SAINT POLYCARPE

(1720) BARTHES, *La Préparation du roman. Notes de cours et de séminaires au Collège de France, 1978-1979 et 1979-1980*, éd. Nathalie Léger, Paris, Éd. du Seuil-Imec, 2003, p. 377.

(1721) *Ibid*., p. 266.

(1722) *Ibid*., p. 305.

(1723) A. COMPAGNON, « Le Roman de Roland Barthes », *Revue des sciences humaines* (« Le Livre imaginaire »), nº 266-267, 2002, pp. 203-231.

(1724) BARTHES, *Comment vivre ensemble, Notes de cours et de séminaires au Collège de France, 1976-1977*, éd. Claude Coste ; *Le Neutre, Notes de cours et de séminaires au Collège de France, 1977-1978*, éd. Thomas Clerc, Paris, Éd. du Seuil-Imec, 2002.

(1725) *Anthologie du vers unique*, éd. Georges Schehadé, Paris, Ramsay, 1977.

(1726) BARTHES, *La Préparation du roman, op. cit.*, p. 30.

(1727) *Ibid*., p. 49.

(1728) *Ibid*., p. 150.

(1729) *Ibid*., p. 190.

(1730) *Ibid*., p. 199.

(1731) *Ibid*., p. 353.

(1732) *Ibid*., p. 242.

(1733) *Ibid*., p. 243.

(1734) *Ibid*., p. 355.

(1735) *Ibid*., p. 354.

(1736) Le souci de la langue française se manifestait déjà dans *Le Neutre* : « *Les Paradis artificiels* sont l'un des livres les mieux écrits du monde, avec les *Pensées* de Pascal, et peut-être encore Montaigne » (*op. cit.*, p. 136). C'était du temps où le monde parlait français.

(1737) BARTHES, *La Préparation du roman, op. cit.*, p. 356.

(1738) *Ibid*., p. 355.

(1739) *Ibid*., p. 363.

(1740) *Ibid*., p. 355.

(1741) *Ibid*., p. 357.

(1742) *Ibid*., p. 365.

(1743) *Ibid*., p. 370.

(1744) *Ibid*., p. 373.

(1745) *Ibid*., p. 352.

(1746) ID., « Tant que la langue vivra », *Œuvres complètes*, éd. Éric Marty, Paris, Éd. du Seuil, 2002, 5 vol., t. V, pp. 643-644.

(1747) ID., *La Préparation du roman, op. cit.*, p. 360.

(1748) *Ibid*., p. 361. Première mention de ce patron de Flaubert : « Saint Polycarpe avait coutume de répéter, en se bouchant les oreilles et s'enfuyant du lieu où il était : "Dans quel siècle, mon dieu ! m'avez-vous fait naître !" Je deviens comme saint Polycarpe » (lettre à Louise Colet, 21 août 1853, *Correspondance*, éd. Jean Bruneau, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1980-2007, 5 vol., t. II, p. 407).

(1749) BARTHES, *La Préparation du roman*, *op. cit*., p. 184.

(1750) *Ibid*., p. 361.

(1751) *Ibid*., p. 267.

(1752) *Ibid*., p. 297. Voir NIETZSCHE, *Ecce Homo*, in *Œuvres philosophiques complètes*, t. VIII, vol. 1, éd. G. Colli et M. Montinari, trad. J.-C. Hémery, Paris, Gallimard, 1974, p. 273.

(1753) BARTHES, *La Préparation du roman*, *op. cit*., p. 303.

(1754) *Ibid*., p. 199.

(1755) En chemin vers l'antimoderne, dans *Le Neutre*, les provocations les plus intolérantes de Joseph de Maistre étaient innocentées, car il fut « un pur écrivain sans influence, et d'ailleurs déphasé », « un emballé, un casse-cou, non un arrogant » (*op. cit*., pp. 203 et 207).

(1756) BARTHES, *La Préparation du roman*, *op. cit*., p. 96.

(1757) *Ibid*., p. 229.

(1758) *Ibid*., p. 351.

(1759) *Ibid*., p. 374.

(1760) *Ibid*., p. 376.

(1761) ID., *Le Neutre*, *op. cit*., p. 106.

(1762) ID., *La Préparation du roman*, *op. cit*., p. 376.

(1763) *Ibid*., p. 377.

(1764) *Ibid*., p. 384.

(1765) BENDA, *La France byzantine*, Paris, Gallimard, 1945, p. 9.

(1766) BARTHES, « L'image » (*Prétexte : Roland Barthes*, 1978), in *Œuvres complètes*, *op. cit*., t. V, p. 517.

(1767) Voir Raymond PICARD, *Nouvelle critique ou nouvelle imposture*, Paris, Pauvert, 1965.

(1768) BARTHES, *La Préparation du roman*, *op. cit*., p. 383.

(1769) ID., « Réflexions sur le style de *L'Étranger* » (*Existences*, juillet 1944), in *Œuvres complètes*, *op. cit*., t. I, pp. 77-78.

(1770) *Ibid*., p. 75.

(1771) ID., « Le dernier des écrivains heureux » (1958), *Essais critiques*, in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. II, pp. 352-358.

(1772) ID., *La Préparation du roman*, *op. cit.*, p. 381.

(1773) ID., « Barthes en bouffées de langage » (*Les Nouvelles littéraires*, 21 avril 1977), in *Œuvres complètes*, *op. cit*., t. V, p. 397.

(1774) ID., « Délibération » (*Tel quel*, hiver 1979), in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. V, p. 676.

(1775) ID., « Soirées de Paris », *ibid.*, t. V, p. 980.

(1776) ID., *Roland Barthes par Roland Barthes*, in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. IV, p. 678.

(1777) ID., « Drame, poème, roman », *Théorie d'ensemble*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Tel quel », 1968. Ce texte avait d'abord été publié dans *Critique* en juillet 1965, avant que Barthes ne le reprît dans *Sollers écrivain* (Paris, Éd. du Seuil, 1979), in *Œuvres complètes*, *op. cit*., t. V, pp. 583-600.

(1778) ID., *Roland Barthes par Roland Barthes*, *op. cit*., p. 695.

(1779) ID., « Vingt mots clés pour Roland Barthes » (*Magazine littéraire*, février 1975), in *Œuvres complètes*, *op. cit*., t. IV, p. 855.

(1780) *Ibid*., pp. 852-853.

(1781) *Ibid*., p. 855.

(1782) ID., *Roland Barthes par Roland Barthes*, *op. cit*., p. 625.

(1783) ID., « Réponses » (*Tel quel*, automne 1971), in *Œuvres complètes*, *op. cit*., t. III, p. 1038.

(1784) ID., « "Godot" adulte » (*France-Observateur*, 10 juin 1954), in *Œuvres complètes*, *op. cit*., t. I, p. 497.

(1785) ID., « Réponse de Roland Barthes à Albert Camus » (4 février 1955), in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. I, p. 573.

(1786) ID., « "Godot" adulte », art. cité, p. 499.

(1787) ID., « La vaccine de l'avant-garde » (*Lettres nouvelles*, mars 1955), in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. I, p. 563.

(1788) *Ibid*., pp. 564-565.

(1789) ID., « Dialogue à propos de J.-L. Barrault » (*Théâtre populaire*, mars-avril 1955), in *Œuvres complètes*, *op. cit*., t. I, p. 583.

(1790) ID., « Homme pour homme » (*Théâtre populaire*, mars-avril 1955), in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. I, p. 582.

(1791) ID., « À l'avant-garde de quel théâtre ? » (*Théâtre populaire*, 1956), in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. II, p. 340.

(1792) *Ibid*., pp. 340-341.

(1793) *Ibid*., p. 341.

(1794) *Ibid*., pp. 341-342.

(1795) ID., « Le théâtre français d'avant-garde » (*Le Français dans le monde*, juin-juillet 1961), in *Œuvres complètes*, *op. cit*., t. I, p. 1094.

(1796) *Ibid*., p. 1101.

(1797) ID., « À l'avant-garde de quel théâtre ? », art. cité, p. 341.

(1798) *Ibid*., p. 342.

(1799) ID., « Le théâtre français d'avant-garde », art. cité, p. 1098.

(1800) *Ibid*., p. 1099.

(1801) *Ibid*., p. 1100.

(1802) ID., *Le Degré zéro de l'écriture* (« Y a-t-il une écriture poétique ? »), in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. I, p. 200.

(1803) *Ibid*., p. 201.

(1804) *Ibid*., p. 197.

(1805) *Ibid*., p. 202.

(1806) ID., « Le théâtre français d'avant-garde », art. cité, p. 1100.

(1807) *Ibid*., p. 1101.

(1808) *Ibid*.

(1809) ID., « Réponse de Roland Barthes à Albert Camus » art. cité, p. 573.

(1810) ID., « Littérature littérale » (*Critique*, septembre-octobre 1955), *Essais critiques*, in *Œuvres complètes*, *op. cit*., t. II, pp. 325-331.

(1811) Jean GUÉRIN, « Mythologies », *NNRF*, juin 1955, pp. 1118-1119, ici p. 1119.

(1812) BARTHES, « Suis-je marxiste ? » (*Lettres nouvelles*, juillet-août 1955), in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. I, p. 596.

(1813) *Aspects de la France*, 16 janvier 1953, p. 5 ; voir aussi « Une faute de langage trahit l'injustice », *Aspects de la France*, 25 avril 1952, p. 1.

(1814) Voir Jeannine VERDÈS-LEROUX, « Paulhan, analyste du politique », in *Paulhan, le clair et l'obscur*, éd. C.-P. Pérez, Paris, Gallimard, « Cahiers Jean Paulhan », nº 9 *bis*, 1999, p. 240.

(1815) BARTHES, « Sur le régime du général de Gaulle » (*14 Juillet*, 18 juin 1959) et « De Gaulle, les Français et la littérature » (*France-Observateur*, 12 novembre 1959), in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. I, pp. 984-986 et 994-996.

(1816) J. GUÉRIN, « Mythologies », art. cité, p. 1119.

(1817) BARTHES, « Critique muette et aveugle » (*Lettres nouvelles*, novembre 1954), *Mythologies*, in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. I, pp. 697-698.

(1818) *Ibid.*, p. 698.

(1819) Jean GUÉRIN, « M. Barthes se met en colère », *NNRF*, octobre 1955, pp. 802-804.

(1820) *Ibid.*, p. 802.

(1821) *Ibid.*, p. 803. Paulhan écrivait à Étiemble en juillet 1955 : « Barthes me paraît un peu sot. Est-ce qu'il ignore que les marxistes, en France, de Viviani à Blum deviennent régulièrement ministres ? C'est ce qu'on lui expliquera, avec diverses autres choses » (PAULHAN, *Choix de lettres*, éd. D. Aury, J.-C. Zylberstein et B. Leuilliot, Paris, Gallimard, 1996, t. III, p. 140).

(1822) *Ibid.*, pp. 803-804.

(1823) BLANCHOT, « Plus loin que le degré zéro », *NNRF*, septembre 1953, pp. 485-494 ; « La recherche du point zéro », *Le Livre à venir* (1959), Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1990, pp. 275-285.

(1824) Aussitôt reçu à l'Académie française, Paulhan y faisait campagne pour Robbe-Grillet, auprès de François Mauriac (juillet 1963, dans François MAURIAC et Jean PAULHAN, *Correspondance, 1925-1967*, éd. John E. Flower, Paris, éd. Claire Paulhan, 2002, p. 349), et d'André Chamson, auquel il recommandait « Robbe-Grillet (qui a bouleversé les Lettres Modernes) » (mars 1965, dans PAULHAN, *Choix de lettres*, *op. cit.*, t. III, p. 252).

(1825) J. GUÉRIN, « M. Barthes se met en colère », art. cité, p. 804.

(1826) Publié par Paulhan dans la *NRF* en 1928 et 1929, recueilli dans *Entretien sur des faits divers* (Paris, Gallimard, 1945), suivi d'un texte prépublié dans *Confluences* en 1945.

(1827) BARTHES, « L'ancienne rhétorique » (1970), in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. III, p. 558.

(1828) ID., *Le Neutre*, *op. cit.*, p. 167.

(1829) ID., « Réponses », art. cité, p. 1028.

(1830) Barthes lisait *Confluences* durant la guerre, revue fondée à Lyon en 1941 sur le modèle de l'ancienne *NRF* de Paulhan. Voir son compte rendu réservé « À propos du numéro spécial de *Confluences* sur les problèmes du roman » (nº 21-24, juillet-août 1943), dans *Existences* (1943), in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. I, pp. 52-53.

(1831) ID., *Comment vivre ensemble*, *op. cit*., p. 36.

(1832) PAULHAN, *Les Fleurs de Tarbes ou la Terreur dans les Lettres* (1941), éd. Jean-Claude Zylberstein, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1990, p. 70.

(1833) GRACQ, *André Breton*, in *Œuvres complètes*, éd. Bernhild Boie et Claude Dourguin, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1989-1995, 2 vol., t. I, pp. 475 et 497-498.

(1834) BARTHES, *Le Degré zéro de l'écriture*, *op. cit*., p. 201.

(1835) PAULHAN, *Les Fleurs de Tarbes*, *op. cit*., p. 75.

(1836) Voir BARTHES, « La mort de l'auteur » (1968), in *Œuvres complètes*, t. III, p. 42.

(1837) ID., *Leçon* (1978), in *Œuvres complètes*, t. V, pp. 431-432.

(1838) *Ibid*., p. 433.

(1839) ID., *Comment vivre ensemble*, *op. cit*., p. 188. Barthes fait allusion au *Phédon*.

(1840) ID., *Le Neutre*, *op. cit*., p. 74.

(1841) *Ibid*., p. 94.

(1842) PAULHAN, *Les Fleurs de Tarbes*, *op. cit*., p. 61.

(1843) RENAN, *L'Église chrétienne* (1879), in *Œuvres complètes*, éd. Henriette Psichari, Paris, Calmann-Lévy, 1952, t. V, p. 429 ; voir par exemple BENDA, *La Fin de l'éternel*, Paris, Gallimard, 1929, p. 68.

(1844) PAULHAN, *Les Fleurs de Tarbes*, *op. cit*., p. 150.

(1845) BARTHES, *Comment vivre ensemble*, *op. cit*., p. 149.

(1846) *Ibid*., p. 51.

(1847) ID., « Réponses », art. cité, p. 1038.

(1848) ID., « Pour un Chateaubriand de papier » (*Le Nouvel Observateur*, 10 décembre 1979), in *Œuvres complètes*, *op. cit*., t. V, p. 769.

(1849) ID. « Recherches sur la rhétorique », in *Œuvres complètes*, *op. cit*., t. II, pp. 747-749.

(1850) ID., « La réponse de Kafka » (*France-Observateur*, 1960), *Essais critiques*, in *Œuvres complètes*, *op. cit*., t. II, p. 395.

(1851) ID., « Témoignage sur Robbe-Grillet » (*Clarté*, décembre 1961), in *Œuvres complètes*, *op. cit*., t. I, p. 1116.

(1852) ID., *Le Neutre*, *op. cit*., p. 198.

(1853) ID., « Réponses », art. cité, p. 1025.

(1854) *Ibid*., p. 1039.

(1855) ID., « Plaisir aux Classiques » (*Existences*, nº 32, 1944), in *Œuvres complètes*, *op. cit*., t. I, pp. 57-67.

(1856) ID., « Réflexions sur un manuel » (1971), in *Œuvres complètes*, *op. cit*., t. III, p. 945.

(1857) Thibaudet associait cette contestation de la tradition, qu'il trouvait déjà chez Paul Stapfer, à un point de vue protestant sur la littérature (« L'esthétique des trois traditions », *NRF*, janvier 1913, p. 32).

(1858) BARTHES, « Plaisir aux Classiques », art. cité, p. 60.

(1859) *Ibid*., p. 62.

(1860) ID., *La Préparation du roman*, *op. cit*., p. 82.

(1861) En 1965, Barthes intitule « Drame, poème, roman » son compte rendu de *Drame*, texte de Sollers sous-titré « roman », mais il évacue au plus vite dans une note liminaire la réflexion sur le poème : « Il est effectivement possible de lire *Drame* comme un très beau poème, la célébration indistincte du langage et de la femme aimée, de leur chemin l'un vers l'autre, comme fut, en son temps, la *Vita Nova* de Dante » (art. cité, p. 584). Rien de plus pour justifier le titre de l'article, mais on est loin, avec cette notion du poème comme célébration de la femme et de la langue, de la poésie moderne condamnée dans *Le Degré zéro de l'écriture* comme atteinte au langage, même si l'on ne voit pas bien comment concilier ce retour à l'ode et l'éloge de Sollers.

(1862) BARTHES, *La Préparation du roman*, *op. cit*., p. 91.

(1863) *Ibid*., p. 93.

(1864) *Ibid*., p. 111.

(1865) *Ibid*., p. 114.

(1866) *Ibid*., p. 99.

(1867) *Ibid*., p. 198.

(1868) *Ibid*., p. 82.

(1869) *Ibid*., p. 110.

(1870) *Ibid*.

(1871) *Ibid*., p. 137.

(1872) *Ibid*., p. 139.

(1873) *Ibid*., p. 86.

(1874) *Ibid*., p. 119.

(1875) ID., *Le Neutre*, *op. cit.*, p. 197.

(1876) ID., *La Préparation du roman*, *op. cit.*, pp. 119-120.

(1877) *Ibid.*, p. 76.

(1878) *Ibid.*, p. 121.

(1879) *Ibid.*, p. 188.

(1880) *Ibid.*, p. 113.

(1881) *Ibid.*, p. 123.

(1882) *Ibid.*, p. 125.

(1883) *Ibid.*, p. 161.

(1884) *Ibid.*, p. 126.

(1885) *Ibid.*, p. 203.

(1886) *Ibid.*, p. 372.

(1887) *Ibid.*, p. 377.

(1888) *« Ritorniamo all'antico, sarà un progresso »* était la phrase de Verdi.

(1889) BARTHES, *La Préparation du roman*, *op. cit.*, p. 381.

(1890) *Ibid.*, p. 384.

(1891) ID., « Plaisir aux Classiques », art. cité, p. 62.

CONCLUSION

(1892) BARTHES, *Le Neutre*, *op. cit.*, pp. 93-94.

(1893) ID., « Réponses », art. cité, p. 1039.

(1894) GRACQ, *En lisant en écrivant*, in *Œuvres complètes*, éd. Bernhild Boie et Claude Dourguin, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1989-1995, 2 vol., t. II, p. 742.

(1895) NIETZSCHE, *Ecce Homo*, in *Œuvres philosophiques complètes*, *op. cit.*, t. VIII, vol. 1, p. 275.

(1896) *Ibid.*, p. 332.

(1897) GRACQ, « Réponse à une question sur la poésie » (1978), in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. II, p. 1173.

(1898) BARTHES, *La Préparation du roman, op. cit.*, p. 384.

(1899) NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, in *Œuvres philosophiques complètes*, t. VI, trad. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1971, p. 259. L'injonction est une citation de Pindare, *Odes pythiques*, II, v. 72, que Nietzsche fait aussi au paragraphe 270 du *Gai Savoir*, peu avant la résolution à l'*amor fati* au paragraphe 276.

(1900) BARTHES, *La Préparation du roman, op. cit.*, p. 218.

(1901) *Ibid*., p. 377.

(1902) ID., *Le Neutre*, *op. cit*., p. 106.

(1903) GRACQ, « Le Grand Paon » (1960), *Préférences*, in *Œuvres complètes*, *op. cit*., t. I, p. 921.

(1904) *Ibid*., p. 924.

(1905) THIBAUDET, « L'esthétique des trois traditions », *NRF*, janvier 1913, pp. 6-7.

(1906) Maurice T. MASCHINO, « Les nouveaux réactionnaires », *Le Monde diplomatique*, octobre 2002 ; Daniel LINDENBERG, *Le Rappel à l'ordre. Enquête sur les nouveaux réactionnaires*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « La République des idées », 2002.

(1907) THIBAUDET, « L'esthétique des trois traditions », art. cité, p. 6.

(1908) ID., « En lisant les *Mémoires d'un touriste* », *NRF*, décembre 1932, p. 915.

(1909) BARTHES, « Texte à deux (parties) » (1977), in *Œuvres complètes*, *op. cit*., t. V, p. 388.

(1910) Jean GUÉHENNO, *Journal des années noires, 1940-1944*, Paris, Gallimard, 1947, p. 29, 17 août 1940.

(1911) Zeev STERNHELL, *Ni droite, ni gauche. L'idéologie fasciste en France* (1983), Paris, Fayard, 2000.

(1912) GRACQ, « Le Grand Paon », art. cité, p. 921.

POSTFACE

(1913) « Les matériologies de Sarah Moon », entretien avec Alexandra Fau, *Art absolument*, nº 20, printemps 2007.

(1914) Jean-Pierre Martin, *Éloge de l'apostat. Essai sur la vita nova*, Seuil, 2010, p. 143.

(1915) Wolf Lepenies, *Sainte-Beuve. Au seuil de la modernité*, Paris, Gallimard, 2002.

(1916) Barthes, *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 2002, t. III, p. 936.

Index

A

ABETZ, Otto 1
ABRAHAM 1
ADAM 1 2 3 4 5 6 7
ADAMOV, Arthur 1 2 3
AGATHON (pseudonyme d'Henri Massis et Alfred de Tarde) 1 2 3
AICARD, Jean 1
ALAIN (Émile Chartier, *dit*) 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15
ALAIN-FOURNIER 1
ALEMBERT, Jean Le Rond d' 1
AMIEL, Henri Frédéric 1 2 3 4 5
AMPÈRE, Jean-Jacques 1
ANCELLE, Narcisse 1
ANGLÈS, Auguste 1 2
ANTLIFF, Mark 1
APOLLINAIRE (Wilhelm Apollinaris de Kostrowitsky, *dit* Guillaume) 1 2 3 4
ARAGON, Louis 1 2 3 4 5
ARENDT, Hannah 1
ARISTOTE 1
ARLAND, Marcel 1 2 3
ARNAULD (Marcel Drouin, *dit* Michel) 1
ARON, Raymond 1 2
ARON, Robert 1
ARTAUD, Antonin 1
ASTORG, Bertrand d' 1
AUDIBERTI, Jacques 1 2
AUGUSTIN, saint 1 2 3 4 5 6
AUPICK, Jacques (général) 1

B

BACHELARD, Gaston 1
BAINVILLE, Jacques 1 2
BALLANCHE, Pierre Simon 1 2 3 4 5 6 7 8 9
BALZAC, Honoré de 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19
BAPTISTE-MARREY 1
BARBÉRIS, Pierre 1
BARBEY D'AUREVILLY, Jules 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21
BARRAL, Georges 1
BARRAULT, Jean-Louis 1 2 3
BARRÈS, Maurice 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36
BARRUEL, Augustin (abbé) 1 2
BARTHES, Roland 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59
BATAILLE, Georges 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22
BAUDELAIRE, Charles 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80 81 82 83 84 85 86 87 88 89 90 91 92 93 94 95
BAUDUS, Amable de 1
BEAUMARCHAIS, Pierre Augustin Caron de 1
BÉCARUD, Jean 1 2
BECKETT, Samuel 1 2 3 4 5
BÉDIER, Joseph 1
BEETHOVEN, Ludwig van 1
BELPOMME, Judith 1 2 3 4 5 6
BENDA, Julien 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80 81 82 83 84 85 86 87 88 89 90 91 92 93 94 95 96 97 98 99 100 101 102 103 104 105 106 107 108 109 110 111 112 113 114
BÉNICHOU, Paul 1 2 3 4 5
BENJAMIN, René 1
BÉRANGER, Pierre Jean de 1
BERGIER, Nicolas Sylvestre (abbé) 1 2 3 4

BERGSON, Henri 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72
BERIA, Lavrenti Pavlovitch 1
BERL, Emmanuel 1
BERLIN, Isaiah 1
BERNANOS, Georges 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12
BERNSTEIN, Henry 1 2
BERRY, Charles, duc de (fils de Charles X) 1
BERRYER, Pierre Antoine 1
BERTH, Édouard 1 2 3 4
BERTHELOT, Marcelin 1
BERTHIER, Philippe 1
BLAIS, Marie-Claude 1 2
BLANC, Louis 1
BLANCHOT, Maurice 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24
BLOY, Léon 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22
BLUM, Léon 1 2 3 4 5 6 7 8 9
BODIN, Jean 1
BOIE, Bernhild 1
BONALD, Louis, vicomte de 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15
BONNEFOY, Yves 1
BOPP, Léon 1 2
BORDEAUX, duc de 1
BORDEAUX, duc de Voir aussi comte de CHAMBORD
BOSSUET, Jacques Bénigne 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16
BOULIN, Paul (abbé) 1
BOURDALOUE, Louis (S. J.) 1
BOURDEAU, Jean 1 2
BOURGET, Paul 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29
BOURQUIN, Constant 1 2
BOUSQUET, Joë 1 2
BRASILLACH, Robert 1 2 3 4
BRECHT, Bertolt 1 2 3 4
BREMOND, Henri 1
BRETON, André 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19
BRILLAT-SAVARIN, Anthelme 1

BRISSET, Laurence 1
BRUNETIÈRE, Ferdinand 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41
BRUNO, Giordano 1
BUFFON, Georges Louis Leclerc, comte de 1
BURDEAU, Auguste 1 2 3 4 5 6 7
BURKE, Edmund 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16
BUTOR, Michel 1

C

CABANIS, José 1 2
CAILLOIS, Roger 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22
CALAS, Jean, et affaire Calas 1 2
CALDERÓN DE LA BARCA, Pedro 1 2
CALVET, Jean 1
CALVIN, Jean 1
CAMUS, Albert 1 2 3 4 5
CARNOT, Sadi 1
CARO, Elme-Marie 1 2 3 4
CARRIÈRE, Jean 1 2 3 4
CASIMIR-PERIER, Claude 1
CASIMIR-PERIER, Jean 1
CASSANDRE 1 2 3 4 5
CÉLINE (Louis-Ferdinand Destouches, *dit*) 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10
CELSE 1
CERVANTÈS, Miguel de 1
CHALLEMEL-LACOUR, Paul 1 2
CHAMBERLAIN, Neville 1 2 3
CHAMBORD, Henri de Bourbon, duc de Bordeaux, comte de 1
CHAMBRUN, Josée de 1
CHAMFORT (Sébastien Roch Nicolas, *dit* Nicolas de) 1
CHAMSON, André 1 2
CHAR, René 1
CHARDIN, Jean Siméon 1
CHARLEMONT, lord 1

CHARLES X 1 2 3 4
CHATEAUBRIAND, François René, vicomte de 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80 81 82 83 84 85 86 87 88 89 90 91 92 93 94 95 96 97 98 99 100 101 102 103 104 105
CHENAUX, Philippe 1
CHÊNEDOLLÉ (Charles Lioult de Saint-Martindon, *dit*) 1
CHÉRUEL, Paul 1
CHESTERTON, Gilbert Keith 1
CHOPIN, Frédéric 1 2
CHUDAK, Henryk 1
CINGRIA, Charles-Albert 1
CIORAN, Émile 1 2 3 4 5
CLAUDEL, Paul 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17
CLEMENCEAU, Georges 1 2 3
COCTEAU, Jean 1
COIGNY, Aimée de 1
COLET, Louise 1 2
COLETTE, Sidonie Gabrielle 1 2 3 4
COLIN, René-Pierre 1
COLLIN DE PLANCY, Jacques 1
COMBES, Émile 1 2 3
COMMINGES (pseudonyme de Julien Benda) 1
COMTE, Auguste 1 2
CONDÉ, Louis Joseph de Bourbon, prince de 1
CONSTANT, Benjamin 1 2
COPEAU, Jacques 1
CORNEILLE, Pierre 1 2 3 4 5 6 7 8 9
CORNICK, Martyn 1 2
CORNUDET, Léon 1
CORTI, José 1
COSTA, Charlotte Geneviève d'Auberjon de Murinais, marquise Henri de 1 2 3 4
COSTA DE BEAUREGARD, Henri, comte, puis marquis de 1
COUSIN, Victor 1
CRÉMIEUX, Adolphe 1
CRÉMIEUX, Benjamin 1 2 3
CRÉPET, Eugène 1 2

CROS, Charles 1
CURTIUS, Ernst Robert 1 2 3

D

DAIX, Pierre 1
DALADIER, Édouard 1 2 3
DALMAS, André 1
DANDIEU, Arnaud 1
DANTE ALIGHIERI 1 2 3
DANTON, Georges Jacques 1
DARCEL, Jean-Louis 1
DARMESTETER, James 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12
DARWIN, Charles 1
DAUDET, Léon 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12
DAUZAT, Albert 1
DAVIES, John C. 1
DE CHIRICO, Giorgio 1
DECOUR, Jacques 1
DEIBLER, Anatole 1
DELAUNAYS, Cyprien 1
DELCASSÉ, Théophile 1
DERRIDA, Jacques 1
DESBORDES-VALMORE, Marceline 1
DESCARTES, René 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15
DEVAUD, Marcel 1
DEVAUX, André A. 1 2
DIDEROT, Denis 1 2 3 4 5 6 7 8
DIGEON, Claude 1
DOLLÉANS, Édouard 1 2
DOMINIQUE, saint 1 2 3 4
DORGELÈS, Roland 1
DORT, Bernard 1
DOSTOÏEVSKI, Fedor 1 2
DREYFUS, Alfred, et affaire Dreyfus 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29

DRIEU LA ROCHELLE, Pierre 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14
DROUET, Minou 1
DROUOT, Antoine, comte (général) 1
DROZ, Gustave 1
DRUMONT, Édouard 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11
DU BOS, Charles 1 2 3 4 5
DULLIN, Charles 1
DUMAS, Alexandre 1
DUMAS, Alexandre (*dit* Dumas fils) 1
DUMAS, Georges 1
DUPLAY, Maurice 1
DURAS, Marguerite 1
DURKHEIM, Émile 1
DURRY, Marie-Jeanne 1 2
D'ANNUNZIO, Gabriele 1 2 3

E

ELIOT, George 1
ELIOT, T. S. 1 2 3
ÉLISABETH DE FRANCE, Madame (sœur de Louis XVI) 1 2
ELUARD, Paul 1
EMERSON, Ralph Waldo 1 2 3 4
ENGELS, Friedrich 1
ENGHIEN, Louis Antoine Henri de Bourbon-Condé, duc d' 1
ESCHYLE 1
ÉTIEMBLE, René 1 2 3 4 5 6
ÈVE 1

F

FAGUET, Émile 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11
FALLOUX, Alfred Frédéric, comte de 1 2 3
FARGUE, Léon-Paul 1
FAVART, Hugues 1

FAVRE, Jules 1
FEJTÖ, François 1
FÉNELON, François de Salignac de La Mothe- 1 2 3
FERNANDEZ, Ramon 1 2 3 4 5 6
FERRY, Jules 1
FEUILLET, Octave 1
FEYDEAU, Ernest 1 2
FICHTE, Johann Gottlieb 1
FINKIELKRAUT, Alain 1
FLAUBERT, Gustave 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37
FOISSET, Joseph Théophile 1 2
FOUCAULT, Michel 1 2 3
FOUCHÉ, Joseph (duc d'Otrante) 1 2
FRANCE, Anatole 1 2 3 4 5 6
FRÉDÉRIC Ier Barberousse (empereur germanique) 1
FREUD, Sigmund 1 2 3
FROMENTIN, Eugène 1
FRY, Christopher 1
FUMAROLI, Marc 1 2 3
FUSTEL DE COULANGES, Numa Denis 1

G

GALLIMARD, Gaston 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10
GAMBETTA, Léon 1 2 3
GASPARIN, Valérie, comtesse Agénor de 1
GAULLE, Charles de 1 2 3
GAULTIER, Jules de 1
GAUTIER, Théophile 1 2 3 4 5
GAXOTTE, Pierre 1
GENGEMBRE, Gérard 1 2
GERBET, Philippe (abbé) 1
GHÉON, Henri 1 2
GIDE, André 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35

GIONO, Jean 1 2 3 4 5
GIRARDIN, Delphine Gay, Mme Émile de 1 2
GIRAUDOUX, Jean 1 2 3 4
GLAUSER, Alfred 1
GOBINEAU, Joseph Arthur, comte de 1 2 3
GODECHOT, Jacques 1 2
GOETHE, Johann Wolfgang von 1 2 3 4
GOGUEL, François 1
GONCOURT, Edmond et Jules de 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16
GOULEMOT, Jean M. 1
GOURMONT, Remy de 1 2
GRACQ, Julien 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44
GRÉGOIRE XVI 1
GRENIER, Jean 1 2 3 4 5 6
GROETHUYSEN, Bernard 1
GUÉHENNO, Jean 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11
GUÉRIN, Jean (pseudonyme de Jean Paulhan) 1 2 3 4
GUGELOT, Frédéric 1
GUILLAUME II (roi de Prusse et empereur d'Allemagne) 1
GUITTON, Jean 1
GUIZOT, François 1
GUYS, Constantin 1

H

HALÉVY, Daniel 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25
HARTMANN, Eduard von 1 2 3
HAZARD, Paul 1
HÉBERT, Jacques 1
HEBEY, Pierre 1 2
HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich 1 2 3
HEIMONET, Jean-Michel 1
HEINE, Heinrich 1 2
HELLENS, Franz 1
HELVÉTIUS, Claude Adrien 1

HENRI V 1
HENRI V comte de CHAMBORD
HERBART, Pierre 1
HERMANT, Abel 1 2 3
HERRIOT, Édouard 1 2 3
HERZL, Theodor 1
HIRSCH, Louis-Daniel 1
HIRSCHMAN, Albert O. 1 2 3 4 5
HITLER, Adolf 1 2 3 4 5 6 7 8
HOBBES, Thomas 1 2 3
HOLBACH, Paul Henri Tiry, baron d' 1
HOLLIER, Denis 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10
HOMÈRE 1
HUGO, Jean 1
HUGO, Victor 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13
HUGON, Édouard (O. P.) 1
HUGUENIN, François 1
HUME, David 1
HUSSEIN, Saddam 1
HUYSMANS, Joris-Karl 1 2 3 4 5

I

IGNACE DE LOYOLA, saint 1
INNOCENT III 1
IONESCO, Eugène 1 2 3
ISAAC 1
ISAÏE 1 2 3
IZARD, Georges 1

J

JACCOTTET, Philippe 1
JACOB 1 2 3
JAMIN, Jean 1

JARRY, Alfred 1 2
JAURÈS, Jean 1 2 3 4 5 6 7 8 9
JEAN CHRYSOSTOME, saint 1
JÉRÉMIE 1
JÉSUS-CHRIST 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11
JOB 1 2 3
JOUCLA, Maurice 1
JOUHANDEAU, Marcel 1 2 3 4 5 6 7 8
JOURNET, Charles 1
JOUVE, Pierre Jean 1 2
JOYCE, James 1 2
JUDA 1 2 3
JUDT, Tony 1
JULLIARD, Jacques 1
JURIEU, Pierre 1

K

KAFKA, Franz 1 2 3
KAHN, Zadoc 1
KANT, Immanuel 1 2 3 4 5
KERILLIS, Henri de 1
KIPLING, Rudyard 1 2
KLOSSOWSKI, Pierre 1 2 3 4 5
KOHN-ÉTIEMBLE, Jeannine 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10
KUNDERA, Milan 1 2

L

LA BOÉTIE, Étienne de 1 2 3
LACAN, Jacques 1
LACLOS, Pierre Choderlos de 1 2
LACORDAIRE, Henri Dominique (O. P.) 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36
LACOUTURE, Jean 1

LA FONTAINE, Jean de 1 2 3 4 5 6 7
LAGNEAU, Jules 1 2
LAGRANGE, Stéphane (abbé) 1
LAMARTINE, Alphonse de 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16
LAMENNAIS, Félicité de 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31
LANGEVIN, Paul 1 2
LANSON, Gustave 1 2 3 4
LASSALLE, Ferdinand 1
LASSERRE, Henry (*dit* Pierre Tuc) 1
LASSERRE, Pierre 1 2 3 4 5 6 7
LAUDET, Fernand 1
LAURENT, Sébastien 1
LAURIS, Georges de 1
LAUTRÉAMONT, Isidore Ducasse (*dit* le comte de) 1 2 3 4 5
LAVAL, Pierre 1
LA VARENDE, Jean de 1
LAVISSE, Ernest 1
LAZARE, Bernard 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24
LÉAUTAUD, Paul 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17
LE BARGY, Charles 1
LEBAS, Micia (Mme Julien Benda) 1
LE BON, Gustave 1
LEBRUN, Albert 1
LEBRUN, Richard A. 1
LECONTE DE LISLE (Charles Marie Leconte, *dit*) 1
LEFEBVRE, Henri 1 2
LEFÈVRE, Frédéric 1 2
LEFRANC, Abel 1
LE GUILLOU, Louis 1
LEIRIS, Michel 1
LEMAITRE, Jules 1 2 3
LEMARCIS, Gustave 1
LÉNINE, Vladimir Ilitch 1 2
LENORMANT, Charles 1
LEOPARDI, Giacomo, comte 1 2
LE PEN, Jean-Marie 1

LE PLAY, Frédéric 1 2 3 4
LEROY, Géraldi 1
LEROY-BEAULIEU, Anatole 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15
LÉVI-STRAUSS, Claude 1 2
LÉVY-BRUHL, Lucien 1 2
LEYMARIE, Jean 1 2
LILAR, Suzanne 1
LINDENBERG, Daniel 1 2
LIPSE, Juste 1
LITTRÉ, Émile 1 2 3
LOISY, Alfred 1 2
LORAIN, Prosper 1
LOTTE, Joseph 1
LOTTMAN, Herbert 1
LOUBET DEL BAYLE, Jean-Louis 1
LOUIS-PHILIPPE 1 2 3 4
LOUIS XI 1
LOUIS XIV 1 2 3 4 5 6 7
LOUIS XVI 1 2 3 4 5 6
LOUIS XVIII 1 2 3 4
LUBOMIRSKA, Hedwige, princesse 1
LUCRÈCE 1
LUKÁCS, Georg 1
LUTHER, Martin 1

M

MABILLON, Jean 1 2
MACHIAVEL (Niccolo Machiavelli) 1 2 3 4
MAETERLINCK, Maurice 1 2
MAIMONIDE, Moïse 1
MAISTRE, Joseph, comte de 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80 81 82 83 84 85 86 87 88 89 90 91 92 93 94 95 96 97 98 99 100 101 102 103 104 105 106 107 108 109
MALEBRANCHE, Nicolas de 1 2

MALHERBE, François de 1
MALLARMÉ, Stéphane 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42
MALLET, Robert 1
MALLET DU PAN, Jacques 1
MALOUET, Pierre Victor 1
MALRAUX, André 1 2 3 4
MANDEVILLE, John 1
MANET, Édouard 1 2 3 4
MANSUY, Michel 1 2
MARCEL, Gabriel 1 2 3 4 5 6
MARCHESE, Vincent Fortunat (O. P.) 1
MARGUERITTE, Victor 1
MARIE-ANTOINETTE (reine de France) 1
MARIE-MADELEINE, sainte 1 2 3
MARINETTI, Filippo Tommaso 1
MARITAIN, Jacques 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25
MARITAIN, Raïssa 1 2
MARTIN DU GARD, Maurice 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10
MARTIN DU GARD, Roger 1
MARTIN-GUELLIOT, René 1
MARX, Karl 1 2 3 4 5 6
MASCHINO, Maurice T. 1
MASSEAU, Didier 1 2 3
MASSIS, Henri 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13
MATHILDE, princesse Bonaparte 1
MAULNIER, Thierry 1
MAUPASSANT, Guy de 1
MAURIAC, Claude 1
MAURIAC, François 1 2 3 4
MAUROIS (Émile Herzog, *dit* André) 1
MAURRAS, Charles 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79
MCMAHON, Darrin 1
MENDELSSOHN, Moses 1
MERCIER, Auguste (général) 1

MICHAUX, Henri 1 2
MICHEL-ANGE 1
MICHELET, Jules 1 2 3 4 5 6 7 8 9
MILTON, John 1
MIRABEAU, Honoré Gabriel Riqueti, comte de 1
MISTRAL, Frédéric 1 2 3
MOÏSE 1 2
MOLIÈRE (Jean-Baptiste Poquelin, *dit*) 1 2
MOMMSEN, Theodor 1
MONET, Claude 1 2
MONK, George (duc d'Albemarle, général) 1
MONNEROT, Jules 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16
MONTAIGNE, Michel Eyquem de 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12
MONTALEMBERT, Charles Forbes, comte de 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17
MONTALEMBERT, Élise de 1
MONTÉPIN, Xavier de 1
MONTESQUIEU, Charles de Secondat, baron de La Brède et de 1 2 3 4 5 6 7
MONTHERLANT, Henry de 1 2 3
MONTLOSIER, François de Reynaud, comte de 1
MORAND, Paul 1 2 3 4 5 6 7 8
MOREL, Jules (abbé) 1
MORGAN, Claude 1 2
MORINO, Lina 1
MOUNIER, Emmanuel 1 2
MOUNIER, Jean-Joseph 1
MUSSET, Alfred de 1 2 3 4 5
MUSSOLINI, Benito 1 2 3 4

N

NADEAU, Maurice 1 2
NAPOLÉON, Jérôme (*dit* prince) 1
NAPOLÉON I^{er} 1 2 3
NAPOLÉON III 1 2 3 4
NECKER, Jacques 1
NICHOLS, Ray 1

NIESS, R. J. 1
NIETZSCHE, Friedrich 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24
NISARD, Désiré 1 2 3 4
NIZAN, Paul 1 2 3
NOAILLES, Anna, princesse Brancovan, comtesse Mathieu de 1

O

OLENDER, Maurice 1
OLRY, chevalier d' 1 2 3 4
ORIGÈNE 1
ORPHÉE 1 2 3
OSTWALD, Wilhelm 1
OZANAM, Frédéric 1

P

PAINLEVÉ, Paul 1
PANCKOUCKE, Charles Joseph 1
PASCAL, Blaise 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37
PASOLINI, Pier Paolo 1 2 3
PAUL, saint 1 2
PAULHAN, Frédéric 1 2
PAULHAN, Jean 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80 81 82 83 84 85 86 87 88 89
PAVIE, Victor 1
PÉGUY, Charles 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74
PÉGUY, Marcel 1
PÉRICLÈS 1
PÉTAIN, Philippe (maréchal) 1 2
PETITJEAN, Armand 1 2 3

PHILIPPE, Gilles 1
PHILIPPE IV le Bel 1
PHILON 1 2
PICARD, Edmond 1
PICARD, Raymond 1
PICASSO, Pablo Ruiz 1 2
PICON, Gaëtan 1
PIE IX 1
PIE X 1
PIE XI 1
PIE XII 1
PILKINGTON, A. E. 1
PINDARE 1
PINGET, Robert 1
PLATON 1 2 3
PLOTIN 1
POLYCARPE, saint 1 2
PONGE, Francis 1
PORCHÉ, François 1
PORTO-RICHE, Georges de 1
POUJADE, Pierre 1
POULET-MALASSIS, Auguste 1 2
POUND, Ezra 1
POURRAT, Henri 1 2
POURTALÈS, Guy de 1
POZZI, Catherine 1
PRANCHÈRE, Jean-Yves 1
PRÉVOST, Jean 1 2 3
PROUDHON, Pierre Joseph 1 2 3 4
PROUST, Jeanne Weil, Mme Adrien 1
PROUST, Marcel 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55

Q

QUENEAU, Raymond 1 2 3 4

R

RACINE, Jean 1 2 3 4 5 6 7 8 9
RAIMOND, Michel 1 2
RANCÉ, Armand Jean Le Bouthillier de 1 2 3 4 5
RATISBONNE, Théodore 1
RAVIGNAN, Gustave Xavier de La Croix de (S. J.) 1
RÉCAMIER, Julie Bernard, Mme 1
REMBRANDT 1 2
RÉMOND, René 1 2 3
RÉMUSAT, Charles de 1
RENAN, Ernest 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44
RENOUVIER, Charles 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17
REVAH, Louis-Albert 1 2 3 4
RIALS, Stéphane 1
RIBOT, Théodule 1 2 3 4
RICHARD, Jean-Pierre 1
RICHELIEU, Armand Jean du Plessis (cardinal de) 1 2
RIMBAUD, Arthur 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18
RIO, Alexis François 1
RIVAL, Paul 1
RIVAROL, Antoine (*dit* le comte de) 1 2 3 4 5
RIVET, Paul 1 2 3
RIVIÈRE, Jacques 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26
ROBBE-GRILLET, Alain 1 2 3 4 5 6 7 8
ROBERT, Paul 1
ROBESPIERRE, Maximilien de 1 2 3 4
ROD, Gustave 1
ROLLAND, Romain 1 2 3 4
ROMAINS, Jules 1
RONSARD, Pierre de 1
ROSANVALLON, Pierre 1 2 3
ROTHERMERE, Lady 1
ROTHSCHILD, famille 1
ROUSSEAU, Jean-Jacques 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35

ROUSSET, Jean 1
ROUX DE LABORIE, Antoine Athanase 1
ROY (Claude Orland, *dit* Claude) 1
ROYÈRE, Jean 1

S

SADE (Donatien, comte de, *dit* le marquis de) 1 2 3 4 5 6
SAGAN, Françoise 1
SAINTE-BEUVE, Charles Augustin 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42
SAINT-JUST, Louis Antoine 1 2
SAINT-MARC GIRARDIN (Marc Girardin, *dit*) 1 2
SAINT-MARTIN, Louis Claude de 1
SAINT-RÉAL, Mme de 1
SAINT-SIMON, Louis de Rouvroy, duc de 1 2 3
SALVADOR, Joseph 1 2
SAND, Shlomo 1
SAND (Aurore Dupin, baronne Dudevant, *dite* George) 1 2 3 4 5
SANGNIER, Marc 1
SAPIRO, Gisèle 1 2 3
SAROCCHI, Jean 1
SARRAUTE, Nathalie 1 2
SARTRE, Jean-Paul 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17
SAVIGNON, André 1
SCHEHADÉ, Georges 1
SCHERER, Edmond 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14
SCHLEIERMACHER, Friedrich 1 2
SCHLUMBERGER, Jean 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13
SCHMITT, Carl 1
SCHOPENHAUER, Arthur 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23
SCRIBE, Eugène 1
SECRÉTAIN, Roger 1
SEIGNOBOS, Charles 1 2
SEILLIÈRE, Ernest, baron 1
SÉNÈQUE 1

SERRA-CAPRIOLA, duc de 1
SERREAU, Jean-Marie 1
SÉVERINE (Caroline Rémy, *dite*) 1
SÉVIGNÉ, Marie de Rabutin-Chantal, marquise de 1 2
SHAKESPEARE, William 1 2 3 4
SHIKI, Masaoka 1
SIEGFRIED, André 1 2
SIMON, Claude 1
SIMONE (Pauline Benda, *dite* Mme Simone) 1 2 3 4
SIRINELLI, Jean-François 1 2 3 4
SLAMA, Alain-Gérard 1 2 3
SMITH, Adam 1
SOCRATE 1
SOLLERS, Philippe 1 2 3 4
SOPHOCLE 1
SOREL, Georges 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37
SPÂNU, Petruta 1
SPENCER, Herbert 1 2 3
SPENGLER, Oswald 1 2 3 4 5 6
SPINOZA, Baruch 1 2 3 4 5 6
SPIRE, André 1
SPITZER, Leo 1 2 3 4
STAËL (Germaine Necker, baronne de Staël-Holstein, *dite* Mme de) 1 2 3
STALINE, Joseph 1 2
STANISLAS I^{er} LESZCZYNSKI (roi de Pologne et duc de Lorraine) 1
STAPFER, Paul 1
STAROBINSKI, Jean 1 2 3 4
STEINER, George 1 2
STENDHAL (Henri Beyle, *dit*) 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14
STERNHELL, Zeev 1
STIRNER, Max 1
STRAUSS, Leo 1
SUARÈS, André 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12
SUCKAU, Édouard de 1
SULLY, James 1
SULLY PRUDHOMME 1

SWETCHINE, Sophie 1 2 3 4 5 6 7 8

T

TAINE, Hippolyte 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33
TALLENAY, Auguste de 1
TALLEYRAND-PÉRIGORD, Charles Maurice de 1 2 3 4
TARDE, Alfred de 1
TERTULLIEN 1
THIBAUDEAU, Jean 1 2 3
THIBAUDET, Albert 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76
THOMAS A KEMPIS 1
THOMAS D'AQUIN, saint 1 2 3 4 5 6
THUCYDIDE 1
TISSIER, Jean-Louis 1
TOCQUEVILLE, Alexis de 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19
TOLSTOÏ, Léon 1 2
TÖPFFER, Rodolphe 1
TOURGUENIEV, Ivan 1
TOUSSENEL, Alphonse 1 2
TREITSCHKE, Heinrich von 1
TROTSKI, Léon 1
TUC, Pierre (pseudonyme d'Henry Lasserre) 1
TZARA, Tristan 1

U

UGGLAS, comtesse 1 2

V

VADÉ, Yves 1
VALÉRY, Paul 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37
VALLIN, Pierre 1
VAN ALEN, William 1
VANDEREM, Fernand 1
VAN RYSSELBERGHE, Maria 1
VARIOT, Jean 1
VAULX, Bernard de 1
VERDÈS-LEROUX, Jeannine 1
VERDI, Giuseppe 1
VERLAINE, Paul 1
VETTARD, Camille 1 2
VICO, Giambattista 1 2 3 4
VIGNY, Alfred, comte de 1
VILAR, Jean 1
VILLEMAIN, Abel François 1 2
VILLIERS DE L'ISLE-ADAM, Auguste, comte de 1 2
VIRGILE 1
VIVIANI, René 1
VOLTAIRE (François Marie Arouet, *dit*) 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29

W

WAGNER, Richard 1 2 3
WAHL, Jean 1 2
WEBER, Max 1
WELLEK, René 1
WINLING, Raymond 1

Y

YOVEL, Yirmiyahu 1

Z

ZANGWILL, Israel 1
ZOLA, Émile 1 2

Éditions Gallimard
5 rue Gaston-Gallimard
75328 Paris cedex 07 FRANCE
www.gallimard.fr

© *Éditions Gallimard, 2005 et 2016 pour la postface.*

Couverture : Illustration Aude Van Ryn.

DU MÊME AUTEUR

Aux Éditions Gallimard

LES ANTIMODERNES, DE JOSEPH DE MAISTRE À ROLAND BARTHES, « Bibliothèque des idées », 2005 (« Folio Essais », n° 618).

LE CAS BERNARD FAŸ : DU COLLÈGE DE FRANCE À L'INDIGNITÉ NATIONALE, « La Suite des temps », 2009.

LA CLASSE DE RHÉTO, « Blanche », 2012 (« Folio », n° 5703).

LE COLLÈGE DE FRANCE. CINQ SIÈCLES DE LIBRE RECHERCHE. Avec Pierre Corvol et John Scheid, « Hors série connaissance », 2015.

L'ÂGE DES LETTRES, « Blanche », 2015.

Chez d'autres éditeurs

LA SECONDE MAIN OU LE TRAVAIL DE LA CITATION, Seuil, 1979.

LE DEUIL ANTÉRIEUR, Seuil, 1979.

NOUS, MICHEL DE MONTAIGNE, Seuil, 1980.

LA TROISIÈME RÉPUBLIQUE DES LETTRES, Seuil, 1983.

FERRAGOSTO, Flammarion, 1985.

PROUST ENTRE DEUX SIÈCLES, Seuil, 1989.

LES CINQ PARADOXES DE LA MODERNITÉ, Seuil, 1990.

CHAT EN POCHE : MONTAIGNE ET L'ALLÉGORIE, Seuil, 1993.

CONNAISSEZ-VOUS BRUNETIÈRE ?, Seuil, 1997.

LE DÉMON DE LA THÉORIE, Seuil, 1998.

BAUDELAIRE DEVANT L'INNOMBRABLE, Presse de l'Université de Paris-Sorbonne, 2003.

LA LITTÉRATURE, POUR QUOI FAIRE ?, Fayard, 2007.

UN ÉTÉ AVEC MONTAIGNE, Équateurs, 2013.

UNE QUESTION DE DISCIPLINE. ENTRETIENS AVEC JEAN-BAPTISTE AMADIEU, Flammarion, 2013.

BAUDELAIRE, L'IRRÉDUCTIBLE, Flammarion, 2014.

UN ÉTÉ AVEC BAUDELAIRE, Équateurs, 2015.

PETITS SPLEENS NUMÉRIQUES, Équateurs, 2015.

Antoine Compagnon

Les antimodernes

de Joseph de Maistre à Roland Barthes

Postface inédite de l'auteur

Qui sont les antimodernes ? Non pas les conservateurs, les académiques, les frileux, les pompiers, les réactionnaires, mais les modernes à contrecœur, malgré eux, à leur corps défendant, rétifs au modernisme naïf et zélateur du progrès.

Quelques grands thèmes — dégagés à partir de la lecture de Joseph de Maistre, Chateaubriand, Baudelaire, Flaubert d'un côté, de l'autre Proust, Caillois ou Cioran — caractérisent le courant antimoderne aux xix^{e} et xx^{e} siècles : historique, la contre-révolution ; philosophique, les anti-Lumières ; moral, le pessimisme ; religieux, le péché originel ; esthétique, le sublime ; et stylistique, la vitupération.

Antoine Compagnon examine quelques configurations antimodernes majeures : Lacordaire, Léon Bloy, Péguy, Albert Thibaudet et Julien Benda, Julien Gracq et, enfin, Roland Barthes, « à l'arrière-garde de l'avant-garde », comme il aimait se situer.

Les antimodernes ont été le sel de la modernité, son revers ou son repli, sa réserve et sa ressource. Sans l'antimoderne, le moderne courait à sa perte, car les antimodernes ont donné la liberté aux modernes : ils ont été les modernes plus la liberté.

Cette édition électronique du livre
Les antimodernes de Antoine Compagnon
a été réalisée le 09 mai 2016
par les Éditions Gallimard.
Elle repose sur l'édition papier du même ouvrage
(ISBN : 9782070469185 - Numéro d'édition : 295565).
Code sodis : N79570 - ISBN : 9782072651762.
Numéro d'édition : 295567.

Composition et réalisation de l'epub : IGS-CP.

This file was downloaded from Z-Library project

Your gateway to knowledge and culture. Accessible for everyone.

z-library.sk z-lib.gs z-lib.fm go-to-library.sk

Official Telegram channel

Z-Access

https://wikipedia.org/wiki/Z-Library